ابن عجيبة الحسنى

مصطلحات التصوف

من واقع كتابه

"مراجع التنشوف الى حقائق التصوف"

عربى - فرنسى

إعداد وتقديم

دكتور عبد الحميد صالح حمدان

مكتبة مدبولى

الكتاب : مصطلحات التصوف
تأليف : ابن عجيبة الحسني
الطبعة : الأولى ١٩٩٩م
الناشر : مكتبة مدبولى ـ ٦ ميدان طلعت حرب القاهرة
ت: ٥٧٥٦٤٢١ ـ تليفاكس: ٥٧٥٢٨٥٤

مصطلحات التصوّف

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

ولد العارف بالله أحمد بن عجيبة الحسني في عام ١١٦٠ أو ١١٦١هـ، في قرية الخميس الواقعة في الطريق بين طنجة وتطوان ببلاد المغرب. ودرس منذ نعومة أظافره علوم الدين واللغة في بلده، وحفظ القرآن الكريم، ثم توجه إلى تطوان وبعدها إلى فاس طلبا للعلم والدراسة. وعاد إلى تطوان حيث قام بتدريس علوم الشريعة، وانجذب إلى سلوك طريق القوم بعد أن قرأ حكم ابن عطاء الله السكندري (المتوفى سنة ٧٠٩هـ) وقرر أن يكرس نفسه وحياته لخدمة الطريقة والحقيقة وتتلمذ على يد الشيخ محمد البوزيدي، أشهر تلامذة الإمام الدرقاوي مؤسس الطريقة الدرقاوية. وكانت حياته مليئة بالجليات والعجائب ومن هنا جاء تسميته "ابن عجيبة".

ومات الشيخ أحمد بن عجيبة بالطاعون في دار أستاذه في مدينة غمارة عام ١٢٢٤هـ. ولايزال ضريحه الذي يشرف على ربوة زميج على بعد ٢٠ كيلومترا من طنجة، يزار للتبرك والدعاء عنده، وتحتفل الطريقة الدرقاوية العجيبية بموسمه في كل عام.

وقد حدثنا ابن عجيبة في فهرسته (١) عن تفاصيل حياته واستودعها كل أموره العائلية والشخصية، وكيف بدأ حياته العلمية، وكيف دخل طريق القوم على يد شيوخه، واستغراقه في هذا الطريق. كما سجل في هذه "الفهرسة" تجاربه ونصائحه لكل المريدين السالكين في طريق الحق.

وقد خلف لنا هذا الصوفي الكبير مؤلفات قيمة أوردها في فهرسته (٢). ومن بينها كتابه "معراج التشوف إلى حقائق التصوف" الذي انتهى من جمعه في ٤ جمادى الثانية من عام ١٢٢١هـ (١٩ أغسطس/آب ١٨٠٦م)، وقال في مقدمته: "بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما، قال الشيخ الإمام الحبر البحر الهمام الصوفي الكامل والعارف الواصل بحر الحقائق العرفانية وشمس المعارف العيانية أبو العباس سيدي أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني رضي الله عنه وأرضاه وجعلنا وإياه في حضرة القدس منقلبه ومثواه، الحمد لله الذي حقق الحقائق وأوضح الطرائق والصلاة والسلام على مولانا محمد سيد الخلائق المخصوص بتواتر المعجزات وتظاهر الخوارق ورضي الله تعالى عن أصحابه الأعلام الذين أظهر الله بهم دينه القويم في أقصى المغارب والمشارق (وبعد) فعلم التصوف هو سيد العلوم ورئيسها ولباب الشريعة وأساسها

---

(١) ابن عجيبة، الفهرسة، بتحقيقنا، دار الغد العربي، القاهرة، ١٩٩٠.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٨ وما بعدها.

وكيف لا وهو تفسير لمقام الإحسان الذي هو مقام الشهود والعيان كما أن علم الكلام تفسير لمقام الإيمان وعلم الفقه تفسير لمقام الإسلام وقد اشتمل حديث جبريل عليه السلام على تفسير الجميع فإذا تقرر أنه أفضل العلوم تبين أن الاشتغال به أفضل ما يتقرب به إلى الله تعالى لكونه سببا للمعرفة الخاصة التي هي معرفة العيان وقد اشتمل على حقائق غريبة وعبارات دقيقة اصطلح القوم على استعمالها فينبغي الوقوف على معانيها لمن أراد الخوض فيه والوقوف على معانيه وقد أردت بحول الله وقوته أن أجمع نبذة صالحة من حقائق هذا الفن واصطلاحاته لعل الله ينفع بها من يريد الوقوف على هذا العلم وسميتها (معراج التشوف إلى حقائق التصوف) وبالله التوفيق وهو الهادي إلى سواء الطريق وسأذكر لكل حقيقة ما يتعلق بها بداية ووسطا ونهاية."

ويحتل هذا الكتاب مكان الصدارة بين مؤلفات ابن عجيبة فهو إلى جانب أنه مدخل إلى علم التصوف ومسرد لمصطلحاته، فهو يعتبر تحفة صوفية سامية في حد ذاتها، وكذلك تحفة أدبية وعلمية جمعت تحت ١٤٣ مصطلحا، استلهمها من مظانها الأصلية وأهمها الرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري (المتوفى سنة ٤٦٥هـ/١٠٧٢م) وقد قام بنشر هذا الكتاب وتصحيحه والتعليق عليه الشيخ محمد بن أحمد الهاشمي بن عبد الرحمن الحسني التلمساني في عام ١٣٥٥هـ/١٩٣٧م)(١). وقد اعتمدنا على هذه النشرة في إصدار هذه المصطلحات التي بين أيدينا مع مراعاة أصول التحقيق العلمي وقواعده.

وأتقدم بخالص شكري إلى أخي وصديقي الدكتور جان لوي ميشون، الذي يرجع إليه كل الفضل في تعريف العالم شرقا وغربا بسيدي أحمد بن عجيبة، وسهره على ترجمة أعماله ومؤلفاته، ومنها كتاب "معراج التشوف"(٢). وقد اعتمدنا على هذه الترجمة عند وضع هذه المصطلحات باللغة الفرنسية بعد أن رحب بذلك وشجعني على القيام بهذا العمل.

وعلى الله قصد السبيل،،،

دكتور عبد الحميد صالح حمدان

---

(١) في مطبعة الاعتدال بدمشق – سوريا.

(٢) .Le Soufi Marocain Ahmad Ibn Ajiba et son mi rag, PARIS, VRIN, 1973

مصطلحات التصوف

١- التصوف

علم يعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك وتصفية البواطن من الرذائل وتحليتها بأنواع الفضائل أو غيبة الخلق في شهود الحق أو مع الرجوع إلى الأثر فأوله علم ووسطه عمل وآخره موهبة واشتقاقه إما من الصفاء لأن مداره على التصفية أو من الصفة لأنه اتصاف بالكمالات أو من صفة المسجد النبوي لأن الصوفية متشبهون بأهل الصفة في التوجه والانقطاع أو من الصوف لأن جل لباسهم الصوف تقللا من الدنيا وزهدا فيها اختاروا ذلك لأنه كان لباس الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وهذا الاشتقاق أليق لغة وأظهر نسبة لأن لباس الصوف حكم ظاهر على الظاهر ونسبتهم إلى غيره أمر باطن والحكم بالظاهر أوفق وأقرب يقال تصوف إذا لبس الصوف كما يقال تقمص إذا لبس القميص والنسبة إليه صوفي قال سهل الصوفي من صفا من الكدر وامتلأ من الفكر وانقطع إلى الله عن البشر واستوى عنده الذهب والمدر أي لا رغبة له في شيء دون مولاه وقال الجنيد الصوفي كالأرض يطرح عليه كل قبيح ولا يخرج منه إلا كل مليح وقال أيضا الصوفي كالأرض يطأه البر والفاجر وكالسماء يظل كل شيء وكالمطر يسقي كل شيء.

٢- التوبة

الرجوع عن كل فعل قبيح إلى كل فعل مليح أو عن كل وصف ديني إلى التحقق بكل وصف سني أو عن شهود الخلق إلى الاستغراق في شهود الحق وشروطها الندم والإقلاع ونفي الإصرار وأما رد المظالم ففرض مستقل تصح بدونه كما تصح من ذنب مع الإصرار على آخر من غير نوعه فتوبة العامة من الذنوب وتوبة الخاصة من العيوب وتوبة خاصة الخاصة من كل ما يشغل السر عن حضرة علام الغيوب وكل المقامات تفتقر إلى التوبة فالتوبة تفتقر إلى توبة أخرى بعدم نصوحها والخوف يفتقر إليها بحصول الأمن والاغترار والرجاء بحصول القنوط والأياس والصبر بحصول الجزع والزهد بخواطر الرغبة والورع بتتبع الرخص أو خواطر الطمع والتوكل بخواطر التدبير والاختيار والاهتمام بالرزق والرضا والتسليم بالكراهية والتبرم عند نزول الأقدار والمراقبة بسوء الأدب في الظاهر وخواطر السوء في الباطن والمحاسبة بتضييع الأوقات في غير ما يقرب إلى الحق والمحبة بميل القلب إلى غير المحبوب والمشاهدة بالتفاف السر إلى غير المشهود أو باشتغاله بالوقوف مع شيء من الحس وعدم زيادة الترقي في معاريج الأسرار ولذلك كان عليه الصلاة والسلام يستغفر في المجلس الواحد سبعين مرة أو مائة والتوبة النصوح يجمعها أربعة أشياء الاستغفار باللسان والإقلاع بالأبدان وعدم الإصرار بالجنان ومهاجرة سيئ الخلان وقال سفيان الثوري علامة التوبة النصوح أربعة القلة والعلة والذلة والغربة.

٣- الإنابة

وهي أخص من التوبة لأنها رجوع يصحبه انكسار ونهوض إلى السير وهي ثلاثة مراتب رجوع من الذنب إلى التوبة ومن الغفلة إلى اليقظة ومن الفرق إلى الجمع على الله.

٤- الخوف

انزعاج القلب من لحوق مكروه أو فوات مرغوب وثمرته النهوض إلى الطاعة والهروب من المعصية فإظهار الخوف مع التقصير دعوى فخوف العامة من العقاب وفوات الثواب. وخوف الخاصة من العتاب وفوت الاقتراب. وخوف خاصة الخاصة من الاحتجاب بعروض سوء الأدب.

٥- الرجاء

سكون القلب إلى انتظار محبوب بشرط السعي في أسبابه وإلا فأمنية وغرور فرجاء العامة حسن المآب بحصول الثواب. ورجاء الخاصة حصول الرضوان والاقتراب، ورجاء خاصة الخاصة التمكين من الشهود وزيادة الترقي في أسرار الملك المعبود والخوف والرجاء للقلب كجناحي الطير لا يطير إلا بهما وربما يرجح الرجاء عند العارفين والخوف عند الصالحين.

٦- الصبر

حبس القلب على حكم الرب فصبر العامة حبس القلب على مشاق الطاعات ورفض المخالفات. وصبر الخاصة حبس النفس على الرياضات والمجاهدات وارتكاب الأهوال في سلوك طريق الأحوال مع مراقبة القلب في دوام الحضور وطلب رفع الستور. وصبر خاصة الخاصة حبس الروح والسر في حضرة المشاهدات والمعاينات أو دوام النظرة والعكوف في الحضرة.

٧- الشكر

فرح القلب بحصول التعمة مع صرف الجوارح في طاعة المنعم والاعتراف بنعمة المنعم على وجه الخضوع ومرجعه لثلاث: شكر باللسان وهو اعترافه بالنعمة بنعت الاستكانة، وشكر بالبدن وهو اتصافه بالخدمة، وشكر بالقلب وهو شهود المنعم عند حصول النعمة ومرجع الكل إلى ما قال الجنيد

أن لا يعصى الله بنعمه فشكر العامة الثناء باللسان، وشكر الخاصة الخدمة بالأركان وشكر خاصة الخاصة الاستغراق في شهود المنان.

٨- الورع

كف النفس عن ارتكاب ما تكره عاقبته فورع العامة ترك الحرام والمتشابه. وورع الخاصة ترك كل ما يكدر القلب ويجد منه كزازة وظلمة ويجمعه قوله عليه الصلاة والسلام (دع ما يريبك إلى مالا يريبك). وورع خاصة الخاصة رفض التعلق بغير الله وسد باب الطمع في غير الله وعكوف الهم على الله وعدم الركون إلى شيء سواه وهذا هو الورع الذي هو ملاك الدين كما قال الحسن البصري حين سئل ما ملاك الدين فقال الورع فقيل له وما فساد الدين فقال الطمع فالورع الذي يقابل الطمع كل المقابلة هو ورع خاصة الخاصة وجزء منه يعدل آلافا من الصلاة والصيام ولذا قال في التنوير وليس يدل على فهم العبد كثرة علمه ولا مداومته على ورده وإنما يدل على نوره وفهمه غناه بربه وانحياشه إليه بقلبه والتحرر من رق الطمع والتحلي بحلية الورع يعني ورع الخاصة أو خاصة الخاصة والله تعالى أعلم.

٩- الزهد

خلو القلب من التعلق بغير الرب أو برودة الدنيا من القلب وعزوف النفس عنها فزهد العامة ترك ما فضل عن الحاجة في كل شيء وزهد الخاصة ترك ما يشغل عن التقرب إلى الله في كل حال وزهد خاصة الخاصة ترك النظر إلى ما سوى الله في جميع الأوقات وحاصل الجميع برودة القلب عن السوى وعن الرغبة في غير الحبيب وهو سبب المحبة كما قال عليه الصلاة والسلام (ازهد في الدنيا يحبك الله) الحديث وهو سبب السير والوصول إذ لا سير للقلب إذا تعلق بشيء سوى المحبوب.

١٠- التوكل

ثقة القلب بالله حتى لا يعتمد على شيء سواه أو التعلق بالله والتعويل عليه في كل شيء علما بأنه عالم بكل شيء وأن تكون بما في يد الله أوثق منك بما في يدك فأدناه أن تكون مع الله كالموكل مع الوكيل الشفيق الملاطف. ووسطه كالطفل مع أمه لا يرجع في جميع أموره إلا إليها. وأعلاه أن تكون كالميت مع الغاسل. فالأول للعامة والثاني للخاصة، والثالث لخاصة الخاصة فالأول قد يخطر

بباله تهمة، والثاني لا اتهام له لكن يتعلق بأمه عند الحاجة، والثالث لا اتهام ولا تعلق له لأنـه فـان عن نفسه ينظر كل ساعة ما يفعل الله به.

١١، ١٢- الرضى والتسليم

الرضى تلقي المهالك بوجه ضاحك أو سرور يجـده القلـب عنـد حلـول القضـاء أو تـرك الاختيار على الله فيما دبر وأمضى أو شرح الصدر ورفع الإنكار لما يرد من الواحد القهـار (والتسليم) ترك التدبير والاختيار بالسكون تحت مجاري الأقدار فيرادف الرضى على الحد الأخير والرضى أعظـم منه على الأولين وقيل الرضى يكون عند النزول والتسليم قبل النـزول وهـو التفويـض بعينـه فبدايتهمـا بالصبر والمجاهدة ووسطهما بالسكون مع خواطر التبرم والكراهية ونهايتهما بفرح وسـكون مـع عـدم التبرم. فالأول للعامة، والثاني للخاصـة، والثـالث لخاصـة الخاصـة ويغتفـر الخـاطر الأول عنـد الجميـع لضعف البشرية إذ لا يخلو منه بشر.

١٣- المراقبة

إدامة علم العبد بإطلاع الرب أو القيام بحقوق الله سرا وجهرا خالصـا مـن الأوهـام صادقـا في الاحترام وهي أصل كل خير وبقدرها تكون المشاهدة فمن عظمت مراقبته عظمت بعد ذلك مشـاهدته فمراقبة أهل الظاهر حفظ الجوارح من الهفوات. ومراقبة أهل الباطن حفظ القلوب من الاسترسـال مـع الخواطر والغفلات. ومراقبة أهل باطن الباطن حفظ السر من المساكنة إلى غير ذلك.

١٤، ١٥- المحاسبة والمشارطة

المحاسبة عتاب النفس على تضييع الأنفاس والأوقـات في غـير أنـواع الطاعـات وتكـون آخـر النهار كما أن المشارطة تكون أول النهار يقول لنفسه في أول نهاره هذا يوم جديد وهو عليـك شـهيد فاجتهدي في تعمير أوقاته بما يقربك إلى الله ولـو مـت بـالأمس لفـاتك الخـير الـذي تفوزيـن بـه فيـه وكذلك يقول لها عند إقبال الليل ويحاسـبها عنـد أدبـاره هكـذا يـدوم عليهـا معهـا حتـى تتمكـن مـن الحضرة فحينئذ يتحد الوقت وهو الاستغراق في الشهود فلا يبقى من يحاسب ولا من يعاقب فتحصـل أن المشارطة أولا والمحاسبة آخرا والمراقبة دائما مادام في السير فإذا حصل الوصول فـلا محاسـبة ولا مشارطة.

١٦- المحبة

ميل دائم بقلب هائم ويظهر هذا الميل أولا على الجوارح الظاهرة بالخدمة وهو مقام الأبرار وثانيا على القلوب الشائقة بالتصفية والتحلية وهو مقام المريدين السالكين وثالثا على الأرواح والأسرار الصافية بالتمكين من شهود المحبوب وهو مقام العارفين فبداية المحبة ظهور أثرها بالخدمة ووسطها ظهور أثرها بالسكر والهيام ونهايتها ظهوره بالسكون والصحو في مقام العرفان فلهذا انقسم الناس على ثلاث مراتب أرباب الخدمة، وأرباب الأحوال، وأرباب المقامات فبدايتها سلوك وخدمة، ووسطها جذب وفناء، ونهايتها صحو وبقاء.

١٧، ١٨- المشاهدة والمعاينة

المشاهدة رؤية الذات اللطيفة في مظاهر تجلياتها الكثيفة فترجع إلى تكثيف اللطيف فإذا ترقق الوداد ورجعت الأنوار الكثيفة لطيفة فهي المعاينة فترجع إلى تلطيف الكثيف. فالمعاينة أرق من المشاهدة وأتم والحاصل أن شهود الذات لا يمكن إلا بواسطة تكثيف أسرارها اللطيفة في مظاهر التجليات إذ لا يمكن إدراك اللطيف مادام لطيفا فرؤية التجليات كثيفة مشاهدة وردها إلى أصلها بانطباق بحر الأحدية عليها معاينة وقيل هما سواء.

١٩- المعرفة

وهي التمكن من المشاهدة واتصالها فهي شهود دائم بقلب هائم فلا يشهد إلا مولاه ولا يعرج على أحد سواه مع إقامة العدل وحفظ مراسم الشريعة فهذه حدود المقامات قد انتهت في المعرفة.

ثم نرجع إلى حقائق أخرى يكثر استعمالها بداية ونهاية، منها:

٢٠- التقوى

وهي امتثال الأوامر واجتناب المناكر في الظواهر والسرائر ومواصلة الطاعات والأعراض عن المخالفات فتقوى العامة اجتناب الذنوب، وتقوى الخاصة التخلي من العيوب، وتقوى خاصة الخاصة الغيبة عن السوى بالعكوف في حضرة عالم الغيوب.

٢١- الاستقامة

استعمال العلم بأقوال الرسول عليه الصلاة والسلام وأفعاله وأحواله وأخلاقه من غير تعمق ولا تأنق ولا ميل مع أوهام الوسواس أو الخروج عن المعهودات ومفارقة الرسوم والعادات أو القيام بين يدي الله تعالى على حقيقة الصدق في جميع الحالات وهي في الأقوال بترك الغيبة وفي الأفعال بترك البدعة وفي الأحوال بعدم الخروج عن سنن الشريعة. فاستقامة العامة بموافقة السنة، واستقامة الخاصة بالتخلق بالأخلاق النبوية، واستقامة خاصة الخاصة بالتخلق بأخلاق الرحمن مع الاستغراق في حضرة العيان.

٢٢- الإخلاص

إخراج الخلق عن معاملة الحق وإفراد الحق تعالى في الطاعة بالقصد أو غيبة القلب عن غير الرب فإخلاص العامة تصفية الأعمال عن ملاحظة المخلوقين. وإخلاص الخاصة تصفيتها عن طلب العوض في الدارين، وإخلاص خاصة الخاصة التبري من الحول والقوة ومن رؤية الغير في القصد والحركة حتى يكون العمل بالله ومن الله وإلى الله غائبا عن ما سواه.

٢٣- الصدق

إسقاط حظوظ النفس في الوجهة إلى الله تعالى تعويلا على ثلج اليقين أو استواء الظاهر والباطن في الأقوال والأفعال والأحوال أو ملازمة الكتمان غيرةً عن أسرار الرحمن وحاصله تصفية الباطن من الالتفات إلى الغير بالكلية والفرق بينه وبين الإخلاص أن الإخلاص ينفي الشرك الجلي والخفي والصدق ينفي النفاق والمداهنة بالكلية فمثال الصدق مع الإخلاص كالتشحرة للذهب فهو ينفي عنه عوارض النفاق ويصفيه من كدورة الأوهام وذلك أن صاحب الإخلاص لا يخلو من مداهنة النفس ومسامحة الهوى بخلاف صاحب الصدق فإنه يذهب المداهنات ويرفع المسامحات إذ لا يشم رائحة الصدق من داهن نفسه أو غيره فيما دق أو جل وعلامة الصدق استواء السر والعلانية فلا يبالي صاحب الصدق بكشف ما يكره إطلاع الناس عليه ولا يستحي من ظهوره لغيره واكتفاءً بعلم الله به فصدق العامة تصفية الأعمال من طلب الأعواض وصدق الخاصة تصفية الأحوال من قصد غير الله وصدق خاصة الخاصة تصفية مشرب التوحيد من الالتفات إلى ما سوى الله ويقال لصاحب المقام الأول صادق والثاني والثالث صديق.

أما التصديق بوجود الحق أو بوجود الخصوصية عند الأولياء وتعظيمهم لأجلها فهو تصديق لا صدق خلاف ما يعتقده بعض فقراء زماننا هذا ويقال لمن عظم تصديقه صديق أيضا فالصديق يطلق على من عظم صدقه وتصديقه.

٢٤- الطمأنينة

وهي سكون القلب إلى الله عاريا عن التقلب والاضطراب ثقة بضمانه أو اكتفاءً بعلمه أو رسوخاً في معرفته وتكون من وراء الحجاب بتواتر الأدلة واستعمال الفكرة أو بتوالي الطاعة ومجاهدة الرياضة وتكون بعد زوال الحجاب بتمكين النظرة ورسوخ المعرفة فقوم اطمأنوا بوجود الله من طريق البرهان أو البيان وقوم اطمأنوا بشهود الله بعد ظهوره من طريق العيان فالأول للعلماء والثاني للعباد والزهاد والصالحين والثالث للعارفين المتقربين.

٢٥، ٢٦- الشوق والاشتياق

الشوق انزاع القلب إلى لقاء الحبيب والاشتياق ارتياح القلب إلى دوام الاتصال به فالشوق يزول برؤية الحبيب ولقائه والاشتياق لا يزول أبداً لطلب الروح الزيادة في كشف الأسرار والقرب إلى الأبد فشوق العامة إلى زخارف جنانه وشوق الخاصة إلى نيل رضوانه وشوق خاصة الخاصة إلى حضرة عيانه.

٢٧- الغيرة

كراهية رؤية حبيبك عند غيرك فيهيج التنافس في حيازته. قال الشبلي: الغيرة غيرتان فغيرة البشرية على النفوس وغيرة الإلهية على القلوب. ومعناه أن الطبع البشري يكره أن يرى محبوبه عند غيره كالزوجة مثلا والحق تعالى يكره أن يرى قلوب أوليائه متعلقة بغيره وفي الحديث: لا أحد أغير من الله ولذلك حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن. وما في الوجود إلا الغيرة الإلهية سرت في مظاهر تجلياته فغيرة النفوس للعامة وهي غيرتهم على هتك حرمة حريمهم وغيرة القلوب للخاصة وهي غيرتهم على قلوبهم أن تميل لغير محبوبهم وغيرة الأرواح والأسرار لخاصة الخاصة وهي غيرتهم على أرواحهم أن تلتفت إلى شيء دون محبوبهم وغيرتهم على حبيبهم أن يميل إلى غيرهم وعلى هذا الأمر العظيم حق للعبد أن يغار كما قال الشاعر:

إذا لم أنافس في هواك ولم أغر | عليك ففيمن ليت شعري أنافس
فلا تمقتن نفسي فأنت حبيبها | فكل امرء يصبو إلى من يجانس

وقد يغار الحق تعالى على أوليائه فينتقم من أعدائهم إذا آذوهم ومن غيرته أيضا عليهم أن لا يظهرهم لجملة الخلق فيضن بهم على خلقه حتى يلقوه تحت أستار الخمول وهم عرائس حضرته.

٢٨- الفتوة

وهي الإيثار على النفس بما تحب والإحسان إلى الخلق بما يحب ولذا قيل لم تكمل الفتوة إلا لرسول الله صلى الله عليه وسلم حيث يقول في موضع لا يذكر فيه أحد إلا نفسه: أمتي أمتي، وقيل إن لا ترى لنفسك فضلا على غيرك، والفتى من لا خصم له، ومرجعها إلى السخاء والتواضع والشجاعة في مواطن الاضطراب ففتوة العامة بالأموال وفتوة الخاصة بالنفوس وفتوة خاصة الخاصة بالأرواح وبذل المهج في جانب المحبوب.

٢٩- الإرادة

وهي قصد الوصول إلى المحبوب بنعت المجاهدة أو التحبب إلى الله بما يرضى والخلوص في نصيحة الأمة والأنس بالخلوة والصبر على مقاساة الأهوال ومنازلات الأحوال والإيثار لأمره والحياء من نظره وبذل المجهود في محبوبه والتعرض لكل سبب يوصل إليه وصحبة من يدل عليه والقناعة بالخمول وعدم سكون القلب إلى شيء دون الوصول وهي أول منزلة القاصدين وبدء طريق السالكين.

٣٠- المريد

من لا إرادة له دون مولاه: وهي ثلاث مراتب إرادة التبرك والحرمة وهي لمن ضعفت همته أو كثرت علائقه وإرادة الوصول إلى الحضرة وهي لأهل التجريد وقوة العزم وإرادة الخلافة وكمال المعرفة وهي لمن ظهرت نجابته وكملت أهليته وصرح له بالخلافة من شيخ كامل أو هاتف صادق.

٣١- المجاهدة

وهي فطم النفس عن المألوفات وحملها على مخالفة هواها في عموم الأوقات وخرق عوائدها في جميع الحالات قال بعضهم مرجعها إلى ثلاث لا تأكل إلا عند الفاقة ولا تنام إلا عند الغلبة ولا تتكلم إلا عند الضرورة ونهايتها المشاهدة فلا مجاهدة بعدها فلا تجتمع مجاهدة ومشاهدة إذ نهاية التعب تمام السفر فإذا حصل الوصول فما بقي إلا الراحة ومشاهدة الحبيب مع حفظ الأدب وهي ثلاث مجاهدة الظاهر بدوام الطاعات وكف المنهيات ومجاهدة البواطن بنفي الخواطر الردئة ودوام الحضور في الحضرة القدسية ومجاهدة السرائر باستدامة الشهود وعدم الالتفات إلى غير المعبود.

٣٢- الولاية

وهي حصول الأنس بعد المكابدة واعتناق الروح بعد المجاهدة وحاصلها تحقيق الفناء في الذات بعد ذهاب حس الكائنات فيفني من لم يكن ويبقي من لم يزل. فأولها التمكن من الفناء ونهايتها التحقق بالبقاء وبقاء البقاء ويبقي الترقي والاتساع فيها أبدا سرمدا إلى مالا نهاية له قال إبراهيم بن أدهم لرجل أتحب أن تكون لله وليا قال نعم قال لا ترغب في شيء من الدنيا والآخرة وفرغ نفسك لله عز وجل واقبل بوجهك عليه يرفق عليك ويواليك وقال غيره الولي من كان همه الله وشغله الله وفنائه دائما في الله وتطلق على ثلاث مراتب. ولاية عامة وهي لأهل الإيمان والتقوى كما في الآية وهي قوله (ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، الذين آمنوا وكانوا يتقون) وولاية خاصة وهي لأهل الاستشراف على العلم بالله. وولاية خاصة الخاصة وهي لأهل التمكن في معرفة الله على نعت العيان قيل من أولياء الله يا رسول الله قال (المتحابون في الله) وفي رواية (الذين نظروا إلى باطن الدنيا حين نظر الناس إلى ظاهرها) الحديث فشمل الحديث ولاية الخاصة وخاصة الخاصة والله تعالى أعلم.

٣٣- الحرية

وهي تصفية الباطن من حب غير الحق حتى لا تبقى فيه بقية لغير الله وهذه الحرية الكسبية وهي سبب الظفر بالحرية الوهبية وهي غيبة العبد في مظاهر الرب فتنتفي ظلمة الحدوث في نور القدم وتختفي قوالب العبودية في تجلي مظاهر الربوبية فيبقى الحق بلا خلق فحينئذ يكتب للعبد عقد الحرية فتكون عبادته وعبوديته شكراً لا قهراً كما قال سيد العارفين صلى الله عليه وسلم (أفلا أكون عبداً شكوراً) وقال إمام هذه الطائفة الجنيد عبادة العارف تاج على الرؤوس يعني كمال الكمال.

٣٤- العبودية

وهي القيام بآداب الربوبية مع شهود ضعف البشرية وقال بعضهم هي القيام بحق الطاعات بشرط التوقير والنظر إلى ما منك بعين التقصير أو ترك الاختيار فيما يبدو من الأقدار أو التبري من الحول والقوة والإقرار بما يوليك ويعطيك من المنة وأجمع العبارات فيها ما قال ابن عطاء حفظ الحدود والوفاء بالعهود والرضا بالموجود والصبر على المفقود قلت وأحسن ما في تفسير العبودية أن تقدر أن لك عبداً اشتريته بمالك فكما تحب أن يكون عبدك معك فكن أنت مع مولاك فالعبد لا يملك مع سيده شيئاً من نفسه ولا ماله ولا يمكنه مع قهرية سيده تدبير ولا اختيار ولا يتزيي إلا بزي العبيد أهل الخدمة ويكون عند أمر سيده ونهيه وإذا كان حاذقا فاهما عمل ما يرضي سيده قبل أن يأمره ويفهم عن سيده بأدنى إشارة إلى غير ذلك من الآداب المرضية في العبيد المؤدبين وقال أبو علي الدقاق رضي الله عنه العبودية أتم من العبادة. فأول المراتب عبادة ثم عبودية ثم عبودة. فالعبادة للعوام والعبودية للخواص والعبودة لخواص الخواص. قلت والعبودة هي الحرية الوهبية والله تعالى أعلم.

٣٥- القناعة

الاكتفاء بالقسمة وعدم التشوف للزيادة والاستغناء بالموجود وترك التشوف إلى المفقود وهي الحياة الطيبة والرزق الحسن في قوله تعالى ليرزقهم الله رزقا حسناً، أي والذين هاجروا في سبيل الله ثم قتل بعضهم أو مات ليرزقن الله من بقي منهم رزقاً حسناً وهي من ثمرة الغنى بالله قال وهب بن منبه إن العز والغنى خرجا يجولان فلقيا القناعة فاستقرا فيها ومرجعها إلى سد باب الطمع وفتح باب الورع وهي مطلوبة في أمور الدنيا فقط وإما في أمور الآخرة أو في زيادة العلم والترقي في المعرفة فمذمومة ولذلك قيل القناعة من الله حرمان.

٣٦- العافية

وهي سكون القلب وخلوه من الانزعاج والاضطراب والتقلب ثم إن كان بالسكون إلى الله والرضا عنه فهي العافية الكاملة وإن كان بجريان الأسباب الموافقة فهي العافية العادية وفي الحديث (ما أعطي أحد بعد اليقين خيراً من العافية) فعافية العامة سكونهم إلى الأسباب فإذا انخرمت اضطربت قلوبهم وتزلزلت لخرابها من نور اليقين وعافية الخاصة سكونهم إلى مسبب الأسباب فعافيتهم دائمة وربما يزيد يقينهم إذا انخرمت الأسباب كما قال بعضهم نحن كالنجوم كلما اشتدت الظلمة قوي نورنا وقال ذو النون رضي الله عنه لو كانت السماء من زجاج والأرض من نحاس ومصر كلها عيالي

ما اهتممت لهم برزق. وعافية الخاصة سكونهم إلى شهود الحق غائبين عن الأسباب وعدمها غرقى في بحر التوحيد وأسرار التفريد لا تنزل الهموم بساحتهم ولا تكدر صفاء مشربهم جعلنا الله منهم آمين.

٣٧- اليقين

وهو سكون القلب إلى الله بعلم لا يتغير ولا يحول ولا يتقلب ولا يزول عند هيجان المحركات وارتفاع الريب في مشاهدة الغيب وعلامته ثلاث رفع الهمة عن الخلق عند الحاجة وترك المدح لهم في العطية والتنزه عن ذمهم عند المنعة فيقين العامة بتوحيد أفعاله فسكنوا إليه في المنع والعطاء ويقين الخاصة بتوحيد صفاته فرأوا الخلق موتى ليس بيدهم حركة ولا سكون ويقين خاصة الخاصة بتوحيد ذاته فشاهدوه في كل شيء وعرفوه عند كل شيء ولم يشهدوا معه شيئاً.

٣٨، ٣٩، ٤٠- علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين

علم اليقين ما كان ناشئاً عن البرهان، وعين اليقين ما نشأ عن الكشف والبيان، وحق اليقين ما نشأ عن الشهود والعيان فعلم اليقين لأرباب العقول من أهل الإيمان وعين اليقين لأرباب الوجدان من أهل الاستشراف على العيان وحق اليقين لأهل الرسوخ والتمكين في مقام الإحسان. ومثال ذلك كمن سمع بمكة مثلا ولم يرها فعنده علم اليقين بوجودها فإذا استشرف عليها ورآها ولم يدخلها فعنده عين اليقين فإذا دخلها وعرف طرقها وأماكنها فهذا عنده حق اليقين وكذلك الناس في معرفة الحق تعالى فأهل الحجاب استدلوا حتى حصل لهم العلم اليقيني بوجود الحق وأهل السير من المريدين المستشرفين على الفناء في الذات حصل لهم عين اليقين حين أشرقت عليهم أنوار المعاني وغابت عنهم ظلال الأواني غير أنهم باقون في دهشة الفناء لم يتمكنوا من دوام شهود الحق فإذا تمكنوا من دوام شهوده ورسخت أقدامهم في معرفته حصل لهم حق اليقين وهذه نهاية النعمة وغاية السعادة جعلنا الله منهم بمنه وكرمه آمين.

٤١- النعمة

وهي ملازمة الأفراح ومباعدة الأتراح وإصابة الأغراض ونزاهة الأعراض وهي على قسمين نعمة ظاهرة كالصحة والعافية والكفاية من الحلال ونعمة باطنة كالإيمان والهداية والمعرفة والناس في النعمة الظاهرة على ثلاثة أقسام قوم فرحوا بالنعمة لما لهم فيها من المتعة فحجبوا بها عن المنعم وقوم فرحوا

بالنعمة لإقبال المنعم عليهم حيث ذكرهم بها وقوم فرحوا بالمنعم دون شيء سواه قال الله تعالى (قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون) فشكر الأولين يزيد بزيادتها ويزول بزوالها وشكر الثالث دائم في السراء والضراء وهذا هو شكر الخواص.

٤٢- الفراسة

وهي خاطر يهجم على القلب أو وارد يتجلى فيه لا يخطئ غالبا إذا صفا القلب وفي الحديث (اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله) وهي على حسب قوة القرب والمعرفة فكلما قوي القرب وتمكنت المعرفة صدقت الفراسة لأن الروح إذا قربت من حضرة الحق لا يتجلى فيها غالبا إلا الحق وهي ثلاث مراتب فراسة العامة وهي كشف ما في ضمائر الناس وما غاب من أحوالهم وهي فتنة في حق من لم يتخلق بأخلاق الرحمن، وفراسة الخاصة وهي كشف أسرار المقامات والمنازلات والإطلاع على أنوار الملكوت وفراسة خاصة الخاصة وهي كشف أسرار الذات وأنوار الصفات والغرق في بحر أسرار الجبروت وقال الكناني هي مكاشفة الحق ومعاينة الغيب وقال الواسطي هي سواطع أنوار الذات وتمكين جملة السرائر في الغيوب من غيب إلى غيب حتى يشهد الأشياء من حيث أشهده الحق إياها فيتكلم على ضمائر الخلق قلت قوله فيتكلم ليس بشرط في فراسة الخاصة والله تعالى أعلم.

٤٣- الخُلق

وهي ملكة تصدر عنه الأفعال بسهولة ثم إن كانت الأفعال حسنة كالحلم والعفو والجود ونحوها سمي خلقا حسنا وإن كانت سيئة كالغضب والعجلة والبخل سمي خلقا سيئا قال وهب ما تخلق عبد بخلق أربعين صباحا إلا جعل الله له ذلك طبيعة فيه فالخلق الحسن يكتسب والسيئ يجاهد حتى يزول والخلق الحسن يعدل الصيام والقيام وهو ثمرة التصوف فمن لم يحسن خلقه فتصوفه أشجار بلا ثمار ومرجع حسن الخلق أن لا تغضب ولا تغضب ولا تبخل ولا تحقد وبالله التوفيق.

٤٤، ٤٥، ٤٦- الجود، والسخاء، والإيثار

الجود أن لا يصعب عليه البذل فمن أعطى البعض وأبقى الأكثر فصاحب سخاء ومن بذل الأكثر فصاحب جود ومن قاسى الضراء وآثر غيره فصاحب إيثار فجود العامة بالأموال وجود الخاصة بالنفوس وجود خاصة الخاصة بالأرواح يبذلونها للموت بالمجاهدة ثم تحيا الحياة الأبدية بالمشاهدة.

٤٧- الفقر

وهو نفض اليد من الدنيا وصيانة القلب من إظهار الشكوى ونعت الفقير الصادق ثلاثة أشياء صيانة فقره وحفظ سره وإقامة دينه وقال جعفر الخلدي خدمت ستمائة شيخ فما وجدت من شفى قلبي من أربع مسائل حتى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في النوم فقال لي سل عن مسائلك فقلت يا رسول الله ما العقل فقال أدناه ترك الدنيا وأعلاه ترك التفكر في ذات الله فقلت وما التوحيد فقال كل ما أتى به الوهم أو جلاه الفهم فربنا جل وعز مخالف لذلك فقلت وما التصوف فقال: ترك الدعاوى وكتمان المعاني فقلت وما الفقر فقال: هو سر من أسرار الله يودعه فيمن يشاء من عباده فمن كتمه فهو من أهله وزاده الله منه ومن باح به نفاه الله عنه، قلت جواب كل إنسان على قدر مقامه كما قال عليه الصلاة والسلام خاطبوا الناس بقدر ما يفهمون فقوله عليه الصلاة والسلام في العقل أعلاه ترك التفكر في ذات الله أما التفكر في كنه الربوبية فمنهي عنه إذ لا يدرك وأما التفكر في أسرار الربوبية وأنوار صفاتها فلا عبادة أعظم منها وقوله أيضا عليه الصلاة والسلام في التوحيد كل ما أتى به الوهم الخ الوهم لا يدرك إلا حس الكائنات فهو قصير والفهم بلا ذوق لا يدرك أسرار التوحيد لأنها خارجة عن الوهم ودرك العقل فظهر معنى **قوله** عليه الصلاة والسلام. وقوله عليه الصلاة والسلام في شأن الفقر من كتمه فهو من أهله أي فيكون من السابقين ويزيده تعالى من أسراره وأنواره وهي حلاوة المعاملة والمعرفة. يحكى عن أبي علي الدقاق أنه جلس يوما مع بعض أصحابه فكانت منه غفلة حتى شكى ضيق حاله فلما تفرق أصحابه نام بعضهم فهتف به هاتف وقال بالله أبلغ أبا عبد الله الدقاق ما أقول لك ثم أنشد:

قل للرويجل من ذوي الأقدار	الفقر أفضل شيمة الأحرار
يامن شكا للخلق فعلة ربه	هلا شكوت تحمل الأوزار
إن الذي ألبست من حلل التقى	لو شاء ربك كنت عنها عار

٤٨- الذكر

وهو إذا أطلق ينصرف لذكر اللسان وهو ركن قوي في طريق الوصول وهو منشور الولاية فمن الهم الذكر فقد أعطي المنشور ومن سلب الذكر فقد عزل فذكر العامة باللسان وذكر الخاصة بالجنان وذكر خاصة الخاصة بالروح والسر وهو الشهود والعيان فيذكر الله عند كل شيء وعلى كل شيء أي

يعرف الله فيه وهنا يخرس اللسان ويبقى كالمبهوت في محل العيان ويعد ذكر اللسان في هذا المقام ضعفا وبطالة كما قال القائل:

ما أن ذكرتك الاهم يلعنني   سري وقلبي وروحي عند ذكراك
حتى كأن رقيبا منك يهتف بي   إياك ويحك والتذكار إياك
أما ترى الحق قد لاحت شواهده   وواصل الكل من معناه معناك

وقال الواسطي مشيراً لهذا المقام الذاكرون في ذكره أشد غفلة من الناسين لذكره لأن ذكره سواه.

٤٩- الوقت

قد يطلقونه على ما يكون العبد عليه في الحال من قبض أو بسط أو حزن أو سرور قال أبو علي الدقاق (الوقت ما أنت به في الحال فإن كنت بالدنيا فوقتك الدنيا وإن كنت بالعقبى فوقتك العقبى) يريد أن الوقت ما كان الغالب على الإنسان وقد يعنون به الزمان الذي بين الماضي والمستقبل يقولون: الصوفي ابن وقته يريدون أنه مشتغل بما هو أولى به في الوقت لا يدبر في مستقبل ولا ماض بل يهمه ما هو فيه وكل وقت له آداب تطلب فيه فمن أخل بأدبه مقته ولذلك قيل الوقت كالسيف فمن لاينه سلم ومن خاشنه قصم وملاينته القيام بأدبه فوقت القهرية آدابه الرضى والتسليم تحت مجاري الأقدار ووقت النعمة آدابه الشكر ووقت الطاعة آدابه شهود المنة من الله ووقت المعصية آدابه التوبة والإنابة.

٥٠، ٥١- الحال والمقام

الحال معنى يرد على القلب من غير تعمل ولا احتلاب ولا تسبب ولا اكتساب من بسط أو قبض أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو اهتياج ويظهر أثره على الجوارح قبل التمكن من شطح ورقص وسير وهيام وهو أثر المحبة لأنها تحرك الساكن أولا ثم تسكن وتطمئن ولذا قيل فيها: أولها جنون ووسطها فنون وآخرها سكون وقد يكتسب الحال بنوع تعمل كحضور حلق الذكر واستعمال السماع وقد يطلب اكتسابه بخرق عوائد النفس حين يعتريها برودة وفتور وفرق وكسل فينبغي أن يتحرك في تسخينها بما يثقل عليها من خرق العوائد وقد يطلق الحال على المقام فيقال فلان صار عنده الشهود مثلا حالا ومنه قول المجذوب:

حققت ما وجدت غيره　　وأمسيت في الحال هاني

وأما المقام فهو ما يتحققه العبد بمنازلة واجتهاد من الأدب وما يتمكن فيه من مقامات اليقين بتكسب وتطلب فمقام كل واحد موضع إقامته فالمقامات تكون أولا أحوالا حيث لم يتمكن المريد منها لأنها تتحول ثم تصير مقامات بعد التمكين كالتوبة مثلا تحصل ثم تنقص حتى تصير مقاما وهي التوبة النصوح وهكذا بقية المقامات وشرطه أن لا يرتقي مقاما حتى يستوفي أحكامه فمن لا توبة له لا تصح له إنابة ومن لا إنابة له لا تصح له استقامة ومن لا ورع له لا يصح له زهد وهكذا وقد يتحقق المقام الأول بالثاني إذا ترقى عنه قبل أحكامه إن كان له شيخ كامل وقد يطوى عنه المقامات ويدسه إلى الفناء أن رآه أهلا بموقد قريحته ورقة فطنته فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب هذا معنى المقام بفتح الميم وأما المقام بالضم فمعناه الإقامة ولا يكمل لأحد منازلة مقام إلا بشهود إقامة الحق تعالى فيه وفي الحكم من علامات النجح في النهاية الرجوع إلى الله في البداية وقال أيضا من كانت بالله بدايته كانت إليه نهايته.

٥٢، ٥٣- القبض والبسط

وهما حالتان بعد الترقي من حل الخوف والرجاء فالقبض للعارف بمنزلة الخوف للطالب والبسط للعارف بمنزلة الرجاء للمريد. والفرق بين القبض والخوف وبين الرجاء والبسط أن الخوف متعلقه مستقل أما فوات محبوب أو هجوم محذور بخلاف القبض فإنه معنى يحصل في القلب إما بسبب أو لا. وكذلك الرجاء يكون لانتظار محبوب في المستقبل. والبسط شيء موهوب يحصل في الوقت. فحقيقة القبض انكماش وضيق يحصل في القلب يوجب السكون والهدوء والبسط انطلاق وانشراح للقلب يوجب التحرك والانبساط ولكل واحد آداب مذكورة في المطولات.

٥٤، ٥٥- الخواطر والواردات

الخواطر خطابات ترد على القلوب تكون بإلقاء ملك أو شيطان أو حديث نفس فإن كان من الملك فإلهام أو من الشيطان فوسواس أو من النفس فهواجس فما وافق الحق ودعا إلى إتباعه فمن الملك وما وافق الباطل أو دعا إلى معصية غالبا فمن الشيطان وقد يدعوا إلى الطاعة حيث يترتب عليها معصية كالرياء وحب المدح. وما دعا إلى إتباع الشهوة والدعة أي الراحة فمن النفس. قال أبو علي الدقاق من أكل الحرام لم يفرق بين الإلهام والوسواس وكذلك من كان قوته معلوما. وفرق الجنيد بين هواجس النفس ووسواس الشيطان بأن ما دعت إليه النفس لا تنتقل عنه بل تعاوده مرة بعد مرة إلا بعد

مجاهدة كبيرة ووسواس الشيطان ينتقل عنها فإذا خالفته في معصية انتقل لأخرى وربما ذهب بالتعوذ ونحوه ولذلك كانت النفس أخبث من سبعين شيطانا وأما الواردات فهي ما يرد على القلوب من التجليات القوية أو الخواطر المحمودة بما لا يكون للعبد فيه تكسب والفرق بين الخواطر والواردات أن الواردات أعم من الخواطر لأن الخواطر تختص بنوع أو ما يتضمن معناه والواردات تكون وارد سرور ووارد حزن ووارد قبض ووارد بسط ووارد شوق ووارد خوف إلى غير ذلك من المعاني وقد يختطفه عن شاهد حسه وهو قريب من الحال وقد يأتي الوارد بكشف غيب فيجب تصديقه إن صفا القلب من كدورة الخواطر والله تعالى أعلم.

٥٦، ٥٧، ٥٨- النفس والروح والسر

النفس عند القوم عبارة عما يذم من أفعال العبد وأخلاقه فالأول ما كان من كسب العبد كمعاصيه ومخالفته والثاني ما كان من جبلته وطبيعته كالكبر والحسد والغضب وسوء الخلق وقلة الاحتمال وغير ذلك من الأخلاق الذميمة ينسب للنفس أدبا مع الحق والروح عبارة عن محل التجليات الإلهية وكشف الأنوار الملكوتية والسر عبارة عن محل تجليات الأسرار الجبروتية فالنفس للعوام والروح للخواص والسر لخواص الخواص النفس لأهل عالم الملك والروح لأهل عالم الملكوت والسر لأهل عالم الجبروت وسيأتي في حقائقها وهل النفس والروح والسر متعددات في نفسها أو متحدة وإنما تختلف التسمية باختلاف التصفية قال بعضهم النفس لطيفة مودعة في هذا القالب هي محل الأخلاق المعلولة كما أن الروح لطيفة مودعة في هذا القالب هي محل الأخلاق المحمودة ومحلهما واحد وهو الإنسان فالنفس والروح من الأجساد اللطيفة كالملائكة والشياطين وهما ساكنان في الإنسان فكما أن البصر محل الرؤية والأذن محل السمع والأنف محل الشم من ذات واحدة فكذلك محل الأوصاف الذميمة النفس ومحل الأوصاف الحميدة الروح، وأما السر فهو لطيفة مودعة في القلب كالروح إلا أنه أشرف من الروح لكمال أوصافه وقال الساحلي(١): النفس والقلب والروح والسر والباطن أسماء لمسمى واحد وهو اللطيفة الربانية التي كان الإنسان بها إنسانا وتختلف أسماؤها باختلاف أوصافها فإن مالت لجهة النقص سميت نفسا وإن تخلصت من مقام الإسلام إلى مقام الإيمان سميت قلبا وإن تخلصت منه إلى مقام الإحسان ولكن بقي فيها أثر النقص كأثر الجراحات بعد البرء سميت روحا وإن ذهبت تلك الآثار وصفت سميت سرا وإن أشكل الأمر سميت بالباطن والاختلاف في الروح شهير قال بعضهم هي الحياة وقال بعضهم أعيان مودعة في هذه القوالب أجرى

---

(١) محمد بن أحمد بن عبد الرحمن بن يوسف بن ابراهيم الأنصاري الساحلي المالقي، أبو عبد الله المتوفى سنة ٧٣٥هـ. من كتبه: الحجة في رسوم المحجة. انظر: ابن حجر، الدرر الكامنة ٤١١/٣ التنبكتي: نيل الابتهاج ٢٣٤، ٢٣٥، بروكلمان: SI,P.809 وانظر مخطوطة التحفة القدسية في أخبار الساحلية، غوطا ٨٨٩.

الله العادة بخلق الحياة في القالب مادامت الحياة فيه فالإنسان حي بالحياة ولكن الأرواح مودعة في القوالب ولها ترق في حال النوم ومفارقة ورجوع وهي التي وقع بها النفخ وأما النفس فهي مخلوقة في الجنين قبل نفخ الروح بها يقع التحرك وهي ملازمة للبدن لا تفارقه إلا بالموت فتخرج الروح أولا ثم تنقطع النفس. فتقطع الحياة فالإنسان روح ونفس وجسد والحشر للجملة وكذلك العقاب والثواب والأرواح مخلوقة قبل الأبدان سارية فيها سريان النار في الفحم والماء في العود الرطب، قلت هذه الأعيان المودعة في القوالب هي اللطيفة الربانية اللاهوتية وهي التي تتطور وتختلف أسماؤها باختلاف تطورها كما قال الساحلي والله أعلم وكون الأرواح حادثة يجري على مذهب أهل الفرق وأما أهل الجمع فلا حادث عندهم لفناء الكائنات عن نظرهم قال الجنيد إذا اقترن الحادث بالقديم تلاشى وبقي القديم وسألت بعض إخواننا العارفين هل الأرواح حادثة أو قديمة فقال الرجال الأشباح عندهم قديمة يشير إلى مقام الفناء كما تقدم لكنه سر مكتوم.

٥٩، ٦٠، ٦١- النصر والتأييد والعصمة
٦٢، ٦٣، ٦٤- والهداية والرشد والتسديد

النصر تقوية الجوارح على فعل الخير والتأييد تقوية البصيرة من داخل فالباعث الباطني تأييد والبطش ومساعدة الأسباب من خارج نصر وهو جامع للهداية التي مرجعها للبصيرة العلمية الكاشفة لما عليه الشيء بحقيقته والرشد الذي مرجعه إلى الإرادة الباعثة إلى جهة السعادة والتسديد الذي مرجعه إلى القدرة على توجيه الحركات نحو المطلوب وتيسيرها عليه من التأييد ويقرب من التأييد الجامع لما ذكر العصمة وهي عبارة عن وجود إلهي يسبح في الباطن يقوي به الإنسان على تحري الخير وتجنب الشر حتى يصير كمانع في باطنه غير محسوس قاله الغزالي فهذه ست حقائق الهداية والرشد والعصمة والتسديد والنصر والتأييد وقد علمت كلها من كلام الغزالي رضي الله عنه. والتحقيق أن الهداية هي تصويب العبد إلى طريق توصله إلى الحق وقد تطلق على بيانها فقط. والرشد هو توجيه القلب إلى طريق السعادة. والتسديد هو القدرة على سلوك طريق الخير وتجنب الشر. والعصمة هو وجود إلهي إلى آخر ما تقدم.

٦٥- الحكمة

وهي إتقان الشيء وإبداعه ففي العلم تحقيقه والعمل به وفي القول إيجازه وتكثير معانيه وفي العمل إتقانه وإكماله ويقال نزلت الحكمة على ثلاثة فرق على ألسنة العرب وأيدي الصين وعقول اليونان والله تعالى أعلم.

٦٦- العقل

وهو نور يميز به بين النافع والضار ويحجز صاحبه عن ارتكاب الأوزار أو نور روحاني تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية أو قوة مهيئة لقبول العلم سمي عقلا لأنه يعقل صاحبه عما لا ينبغي وهو على قسمين عقل أكبر وعقل أصغر أما العقل الأكبر فهو أول نور أظهره الله للوجود ويقال له الروح الأعظم ويسمى أيضا بالقبضة المحمدية ومن نوره يمتد العقل الأصغر كامتداد القمر من نور الشمس فلايزال نوره ينمو بالطاعة والرياضة والتطهير من الهوى حتى يدخل العبد مقام الإحسان وتشرق عليه شمس العرفان فينطوي نوره في نور العقل الأكبر كانطواء نور القمر عند طلوع الشمس فيرى من الأسرار والغيوب ما لم يكن يره قبل لأن العقل الأصغر نوره ضعيف لا يدرك إلا افتقار الصنعة إلى صانعها ولا يدري ما وراء ذلك بخلاف العقل الأكبر فإنه يدرك الصانع القديم قبل التجلي وبعده لصفاء نوره وشدة شعاعه وفي بعض الأخبار (أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل ثم قال له ادبر فأدبر ثم قال له اقعد فقعد ثم قال له قم فقام فقال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا ولا شيئا أعز علي منك بك آخذ وبك أعطي وفي بعض الروايات بك أعبد وبك أعصي) أو كما قال عليه الصلاة والسلام والحديث متكلم فيه فالعقل الأكبر لا يناله إلا المحبوبون الذين اختارهم الله لمعرفته الخاصة وأما العقل الأصغر فيعطيه للخاص والعام وهو على قسمين عقل موهوب وعقل مكسوب فالموهوب هو الذي جعله الله فيه غريزة والمكسوب هو الذي يكتسب بالتجاريب والرياضات وارتكاب المحن قال بعضهم وعلامة العقل ثلاث تقوى الله عز وجل وصدق الحديث وترك ما لا يعني وقال عليه الصلاة والسلام (ألا وأن من علامات العقل التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود والتزود لسكنى القبور والتأهب ليوم النشور). وقال بعض الحكماء خير ما أعطي الإنسان عقل يزجره فإن لم يكن فحياء يمنعه فإن لم يكن فمال يستره فإن لم يكن فصاعقة تحرقه تستريح منه البلاد والعباد، وهل الأرواح قبل الأشباح كان لها عقل والتحقيق أنها كانت لها عقول مقتبسة من العقل الأكبر فلذلك أقرت بالربوبية بل كانت علامة دراكه للأشياء كما قال ابن البنا والمعرفة والإدراك إنما يكونان بالعقل فلما برزت لعالم الأشباح أزال الله منها ذلك العقل الذي هو من العقل الأكبر وأنبت فيها العقل الأصغر عند اجتنان الولد في البطن فمازال ينمو إلى الحلم وقيل إلى أربعين سنة فإذا اتصل العبد بالطبيب عالجه حتى يوصله إلى العقل الأكبر فيكون صاحبه من الأولياء الكبار وبالله التوفيق.

٦٧- التوحيد

وهو على قسمين توحيد البرهان وهو إفراد الحق بالأفعال والصفات والذات من طريق البرهان وتوحيد العيان وهو إفراد الحق بالوجود في الأزل والأبد وقال الجنيد رضي الله عنه هو معنى تضمحل

فيه الرسوم وتندرج فيه العلوم ويكون الله كما لم يزل وأصوله خمسة أشياء رفع الحدث وإفراد القدم وهجران الإخوان ومفارقة الأوطان ونسيان ما علم وما جهل. قلت والمعنى الذي تضمحل فيه الرسوم هو ظهور أسرار الذات فإذا وقع الكشف عنها بغيبة حس الكائنات التي هي أواني لتلك المعاني انفرد الحق بالوجود ويكون فيما لم يزل كما كان في الأزل كان الله ولا شيء معه وهو الآن كما كان فيرتفع الحدث وينفرد القدم ويهجر صاحب هذا الذوق جميع الإخوان إلا من يستعين بهم على ربه ويفارق الأوطان في طلب الحق لأن الهجرة سنة وينسى ما علم وما جهل أي يغيب عنه في جنب الكنز الذي ظفر به وسئل أيضا رضي الله عنه عن التوحيد فقال لون الماء لون إنائه ومعنى كلامه رضي الله عنه أن الذات العلية كانت لطيفة خفية نورانية فلما تجلت بالرسوم والأشكال تلونت بتلونها فافهم وسلم إن لم تذق ومقامات التوحيد غير متناهية لأنها تتزايد بتزايد الكشف والترقي ففوق التوحيد.

٦٨- التفريد

وهو أرق من التوحيد وأعلى لأن التوحيد يصدق على توحيد أهل العلم والتفريد خاص بأهل الذوق وفوق التفريد.

٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣- الأحدية والإيحاد والفردانية والوحدانية والإنفراد

وهكذا رتبتهم في القوة فالأحدية مبالغة في الوحدة والإيحاد مصدر أوحد الشيء إذا صار واحدا والفردانية والوحدانية والإنفراد معناها إفراد الحق بالوجود ولا يكون إلا بعد انطباق بحر الأحدية على الكل بحيث لم يبق وجود لغيره قط وهو يذوق ذلك ذوقا ويغرق فيه غرقا ويقال لأهل هذا المقام الإفراد والآحاد وهم أكمل من القطب في العلم بالله كما قال الحاتمي وخارجون عن دائرة تصرفه والله تعالى أعلم.

٧٤- حقيقة الذات العلية

هي ذات كلية أزلية لطيفة خفية متجلية بالرسوم والأشكال متصفة بصفات الكمال واحدة في الأزل وفيما لا يزال هذا رسمها بالخواص وأما كنه الحقيقة فلا يحيط بها إلا هو تعالى.

٧٥- العماء

وهو عبارة عن صفة الذات العلية في الأزل قبل التجلي وحقيقته فضاء لطيف خفي صافي لا يدرك، لا حدّ لفوقيته ولا لتحتيته ولا لجوانبه الأربع ولا نهاية لأوليته ولا لآخريته خال عن الرسوم والأشكال متصف بأوصاف الكمال من القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام ويجمعه قول ابن الفارض في خمريته:

يقولون لي صفها فأنت بوصفها خبير أجل عندي بأوصافها علم
صفاء ولا ماء ولطف ولا هوى ونور ولا نار وروح ولا جسم
تقدم كل الكائنات حديثها قديما ولا شكل هناك ولا رسم

ثم تجلت بالرسوم والأشكال بحيث صار اللطيف كثيفا والخفي ظاهرا والغيب شهادة فما كان في الأزل هو عين ما تجلى به في الأبد كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان وفي حديث الترمذي عن أبي رزين العقيلي قلت يا رسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه قال كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء أي كان في خفاء ولطافة ليس فوقه هواء ولا تحته هواء بل عظمة ذاته أحاطت بكل فوق وبكل تحت وبكل هواء وقيل لسيدنا علي كرم الله وجهه يا ابن عم رسول الله أين كان ربنا أو هل له مكان فتغير وجهه وسكت ساعة ثم قال قولكم أين الله سؤال عن مكان وكان الله ولا مكان ثم خلق الزمان والمكان وهو الآن كما كان دون زمان ولا مكان. أي كان الله ولا شيء معه وهو الآن لا شيء معه فافهم.

٧٦، ٧٧- الفناء والبقاء

إذا أطلق الفناء إنما ينصرف للفناء في الذات وحقيقته محو الرسوم والأشكال بشهود الكبير المتعال أو استهلاك الحيس في ظهور المعنى وقال أبو المواهب محو واضمحلال وذهاب عنك وزوال وقال أبو سعيد بن الأعرابي هو أن تبدو العظمة والإجلال على العبد فتنسيه الدنيا والآخرة والأحوال والدرجات والمقامات والأذكار يفنيه عن كل شيء وعن عقله وعن نفسه وفنائه عن الأشياء وعن فنائه عن الفناء لأنه يغرق في التعظيم أي تتجلى له عظمة الذات فتفنيه عن رؤية الأشياء ومن جملتها نفسه فيصير عين العين ويغرق في بحر الأحدية وقد يطلق الفناء على الفناء في الأفعال فلا يرى فاعلا إلا الله وعلى الفناء في الصفات فلا قدير ولا سميع ولا بصير إلا الله يعني أنه يرى الخلق موتى لا قدرة لهم ولا سمع ولا بصر إلا بالله وبعد هذا يقع الفناء في الذات وفي ذلك يقول الشاعر:

فيفنى ثم يفنى ثم يفنى　　فكان فناؤه عين البقاء

وأما البقاء فهو الرجوع إلى شهود والأثر بعد الغيبة عنه أو شهود الحس بعد الغيبة عنه بشهود المعنى لكنه يراه قائما بالله ونورا من أنوار تجلياته إذ لولا الحس ما ظهرت المعنى ولولا الواسطة ما عرف الموسوط فالحق تعالى تجلى بين الضدين بين الحس والمعنى وبين القدرة والحكمة وبين الفرق والجمع فالغيبة عن أحد الضدين فناء ورؤيتهما معا بقاء فالغيبة عن الحس وعن الحكمة وعن الفرق فناء وملاحظتهما معا بقاء فالبقاء اتساع في الفناء بحيث لا يحجبه جمعه عن فرقه ولا فناؤه عن بقائه ولا شهود القدرة عن الحكمة بل يعطى كل ذي حق حقه ويوفى كل ذي قسط قسطه وقد يطلق الفناء على التخلي والتحلي فيقال فني عن أوصافه المذمومة وبقي بالأوصاف المحمودة والله تعالى أعلم.

٧٨، ٧٩- القدرة والحكمة

القدرة عبارة عن إظهار الأشياء على وفق الإرادة والحكمة عبارة عن تسترها بوجود الأسباب والعلل فالقدرة تبرز والحكمة تستر والقدرة لا تنفك عن الحكمة إلا نادرا في معجزة أو كرامة أو شعوذة وقد تطلق القدرة على الذات بعد تجليها من إطلاق الصفة على الموصوف والحكمة ما يسترها من الحس وأوصاف البشرية وأحكام العبودية فظهوره تعالى بمقتضى اسمه الظاهر يسمى قدرة وبطونه في ظهوره بمقتضى اسمه الباطن يسمى حكمة فتجليه تعالى من عالم الغيب إلى عالم الشهادة قدرة وخفاءه في ظهوره حكمة وإليه يشير قول الحكم سبحان من ستر سر الخصوصية بظهور وصف البشرية وظهر بعظمة الربوبية في إظهار العبودية.

٨٠، ٨١- الفرق والجمع

الفرق عبارة عن شهود حس الكائنات والقيام بأحكامه وآدابه من العبادة والعبودية والجمع عبارة عن شهود المعنى القائم بالأشياء متصلا بالبحر المحيط الجبروتي أو تقول الفرق شهود القوالب والجمع شهود المظاهر فالقوالب محل الشرائع والمظاهر عين الحقائق وقال أبو علي الدقاق الفرق ما نسب إليك والجمع ما سلب عنك. فالفرق بلا جمع فسوق وجمود وجهل بالله تعالى والجمع بلا فرق زندقة وكفر إن لم يكن سكر لأنه يؤدي إلى إبطال الشرائع التي جاءت بها الرسل عليهم الصلاة والسلام وإلى إبطال الحكمة. والقدرة لا تنفك عن الحكمة فالواجب أن يكون العبد مجموعا في فرقه مفروقا في جمعه الجمع في الباطن موجود والفرق على الظاهر مشهود.

٨٢، ٨٣- الحس والمعنى

الحس عبارة عن تكثيف الأشياء ظاهرا والمعنى عبارة عن تلطيفها باطنا فحس الكائنات أوانٍ حاملة للمعاني قال الششتري رضي الله عنه لا تنظر إلى الأواني، وخض بحر المعاني، لعلك تراني. فمثال الكون كالثلجة ظاهرها ثلج، وباطنها ماء كذلك الكون ظاهره حس وباطنه معنى والمعنى هي أسرار الذات اللطيفة القائمة بالأشياء فقد سرت المعاني في الأواني سريان الماء في الثلجة وفي ذلك يقول قطب الأقطاب الشيخ الجيلاني رضي الله عنه:

وما الكون في التمثال إلا كثلجة ... وأنت لها الماء الذي هو نابع
فما الثلج في تحقيقنا غير مائه ... وغيران في حكم دعته الشرائع

فلا قيام للحس إلا بالمعنى ولا ظهور للمعنى إلا بالحس فالمعنى رقيقة لطيفة لا تدرك إلا بتحسسها في قوالب الكائنات فظهور المعنى بلا حس محال وشهود الحس بلا معنى جهل وظلمة ولذلك قال في الحكم الكون كله ظلمة وإنما أناره ظهور الحق فيه الخ فلا يرى الحق تعالى إلا بواسطة التجليات في هذه الدار وفي تلك الدار وفي ذلك يقول بعضهم:

وليست تنال الذات من غير مظهر ... ولو هتك الإنسان من شدة الحرص

٨٤، ٨٥، ٨٦- الملك والملكوت والجبروت

الملك ما ظهر من حس الكائنات والملكوت ما بطن فيها من أسرار المعاني والجبروت البحر المحيط الذي تدفق منه الحس والمعنى والحاصل أن القبضة التي ظهرت أولا من فضاء العماء حسها الظاهر ملك ومعناها الباطن ملكوت والبحر اللطيف المحيط الذي تدفقت منه جبروت فأسرار المعاني رياض العارفين لأنها محل نزهة أرواحهم ولاشك أن المعاني لطيفة لا تظهر بهجتها إلا في الحس الذي هو الملك والحس من حيث هو مضاف إلى نبينا عليه الصلاة والسلام لأنه ما ظهر إلا له وما انشقت أسرار الذات إلا من نوره فلذلك قال القطب ابن مشيش رضي الله عنه فرياض الملكوت بزهر جماله مونقة أي محسنة معجبة فقد ذكر الملك بالالتزام لأن جمال زهر المعاني لا يظهر إلى في حس الكائنات وهو الملك وقوله وحياض الجبروت يفيض أنواره متدفقة الأصل أن يقول وبحر الجبروت يفيض نوره متدفق يشير إلى ظهور القبضة المحمدية من بحر نوره اللطيف وإنما عبر بالحياض ليناسب الرياض وإنما جمع نور القبضة لتفرعه إلى أنوار كثيرة كما جمع العالمين مع أن العالم واحد لتعدد

أنواعه والله تعالى أعلم فحقيقة الملك ما يدرك بالحس والوهم وحقيقة الملكوت ما يدرك بالعلم والذوق وحقيقة الجبروت ما يدرك بالكشف والوجدان فالوجود واحد وإنما تختلف النسبة باعتبار الرؤية والترقية فمن وقف مع حس الكائنات وحجب بها عن المعنى سمي في حقه ملكا ومن نفذ إلى شهود المعاني سمي في حقه ملكوتا ومن نظر إلى أصل القبضة الذي برزت منه سماه جبروتا فإن ضم الفروع إلى الأصول وتلطفت الأواني حتى صارت كلها معاني وانطبق بحر الأحدية على الكل صار الجميع جبروتا فكل مقام يحجب عن ما قبله فالملكوت يحجب عن شهود الملك والجبروت يحجب عن الملكوت إلا بالتنزل في حال السلوك والله تعالى أعلم.

٨٧، ٨٨، ٨٩- الناسوت واللاهوت والرحموت

الناسوت عبارة عن حس الأواني واللهوت عبارة عن أسرار المعاني ومرجع الأول للملك والثاني للملكوت والرحموت عبارة عن سريان اللطف والرحمة في جميع الأشياء جلالها وجمالها من ظن إنفكاك لطف الله عن قدره فذلك لقصور نظره.

٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٣- التواجد والوجد والوجدان والوجود

التواجد تكلف الوجد واستعماله كاستعمال الرقص والشطح والقيام وغير ذلك وهو غير مسلم إلا للفقراء المتجردين فلا بأس بتكلف الوجد واستعماله كما يطلب الحال دواء للنفوس وهو مقام الضعفاء وقد تستعمله الأقوياء مساعفة أو حلاوة قيل لأبي محمد الجريري ما حالك في السماع فقال إذا حضر هناك محتشم أمسكت وجدي وإذا خلوت أرسلت وجدي فتواجدت وأما الجنيد فكان أولا يتواجد ثم سكن فقيل له يا سيدي أما لك في السماع شيء فقال وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب. قلت وقد حضرت سماعا مع شيخنا البوزيدي رضي الله عنه فكان يتمايل يمينا وشمالا وحدثني من حضر سماعا مع شيخه مولاي العربي الدرقاوي فقال مازال قائما يرقص حتى كمل السماع ولا ينكر السماع إلا جامد جاهل خال من أسرار الحقيقة وأما الوجد فهو الذي يرد على القلب ويصادمه بلا تأمل ولا تكلف إما شوق مقلق أو خوف مزعج وهو بعد التواجد ويقال التواجد ثمرات المنازلة في أسرار الحقائق كما أن حلاوة الطاعات ثمرات المنازلة في الطاعة الظاهرة فكلما اشتد التحقق بأسرار الحقائق والتوحيد قوي الوجد كما أنه كلما اشتد الدوام على الطاعة قويت حلاوتها وأما الوجدان فهو دوام حلاوة الشهود واتصالها مع غلبة السكر والدهش فإن استمر مع ذلك حتى زالت الدهشة والحيرة وصفت الفكرة والنظرة فهو الوجود وإليه يشير قول الجنيد رضي الله عنه:

وجودي إن أغيب عن الوجود بما يبدو علي من الشهود

وقال أبو علي الدقاق رضي الله عنه التواجد يوجب استيعاب العبد والوجد يوجب استغراق العبد والوجود يوجب استهلاك العبد فهو كمن شهد البحر ثم ركب ثم غرق وقال القشيري وترتيب هذا الأمر قصود ثم ورود ثم شهود ثم وجود ثم خمود، فالقصود للمتواجدين القاصدين الوجد والورود للواجدين الشاربين الخمرة والشهود لأهل الوجدان السكارى والوجود والخمود لأهل الصحو والله تعالى أعلم.

٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧- الذوق والشرب والسكر والصحو

الذوق يكون بعد العلم بالحقيقة وهو عبارة عن بروق أنوار الذات القديمة على العقل فيغيب عن رؤية الحدوث في أنوار القدم لكنه لا يدوم ذلك بل يلمع تارة ويخفى أخرى فصاحبه يدخل ويخرج فإذا لمع غاب عن حسه وإذا خفي رجع إلى حسه ورؤية نفسه فهذا يسمى عندهم ذوقا فإن دام له ذلك النور ساعة أو ساعتين فهو الشرب وإن اتصل ودام فهو السكر ومرجعه إلى فناء الرسوم في شهود الحي القيوم والغيبة عن الأثر في شهود المؤثر ويسمى أيضا الفناء فإن رجع إلى شهود الأثر وقيامها بالله وإنها نور من أنوار الله فهو الصحو ويسمى أيضا بالري وبالبقاء لإبقاء الأشياء بالله بعد فناءها ويسمى أيضا فناء الفناء لأنه علم أنه لم يكن ثم شيء يفنيه غير الوهم والجهل وهما لا حقيقة لهما. قال القشيري واعلم أن الصحو على قدر السكر فكل من كان سكره بحق كان صحوه بحق ومن كان سكره بحظ مشوبا كان صحوه بحظ مصحوبا ومن كان محقا في حاله كان محفوظا في سكره ثم قال فمن قوى حبه تسرمد شربه ولله در القائل:

شربت الحب كأسا بعد كأس فما نفد الشراب ولا رويت

٩٨، ٩٩- المحو والإثبات

المحو الغيبة عن الكائنات فناء والإثبات إثباتها بقاء ويطلق على محو الأوصاف الذميمة واثبات الأوصاف الحميدة وهي ثلاث محو الزلة عن الظواهر ومحو الغفلة عن الضمائر ومحو العلة عن السرائر ففي محو الزلة إثبات التوبة وفي محو الغفلة إثبات اليقظة وفي محو العلة إثبات الصفاء.

١٠٠، ١٠١- الستر والتجلي

الستر عندهم عبارة عن غيبة العبد عن ربه ترويحا وتنزلا وشغلا بشأن من الشئون والتجلي عبارة عن كشف العبد بعظمة ربه وهذا قبل الرسوخ وأما بعد الرسوخ فلا غيبة له فالعوام في غطاء الستر على الدوام والخواص بين كشف وغطاء وخواص الخواص في دوام التجلي فالستر للعوام عقوبة وللخواص رحمة إذ لولا أنهم يستر عنهم في بعض الأحيان لتلاشوا عند سلطان الحقيقة ولكنه كما يظهر لهم يستر عنهم فالخواص بين عيش وطيش إذا تجلى لهم طاشوا وإذا ستر عنهم ردوا إليهم فعاشوا.

١٠٢، ١٠٣، ١٠٤- المحاضرة والمكاشفة والمسامرة

المحاضرة حضور القلب مع الرب ويكون من وراء الحجاب إما بتواتر البرهان أو بفكرة الاعتبار أو باستيلاء سلطان الذكر على القلب ثم بعده المكاشفة وهي حضور القلب مع الرب بنعت البيان غير مفتقر في هذه الحالة إلى تأمل الدليل وتطلب السبيل ويكون أيضا مع الحجاب بنعت القرب في مقام المراقبة وهو للعباد والزهاد ونهاية الأسرار وأما مكاشفة ضمائر الناس فليست بمقصودة عندهم قد يعطاها من لم يبلغ لهذا المقام وبعد المحاضرة والمكاشفة المسامرة وهي ظهور أسرار الذات فيغيب العبد عن وجوده ويغرق في بحر الأحدية ساعة أو ساعتين ثم يرجع إلى شاهده وحسه كمن يستمر في عومه تحت الماء ساعة أو أكثر ثم يخرج وهي من بداية الوجدان ولمعان أنوار المشاهدة ثم بعدها المشاهدة وهي دوام شهود الحق بلا تعب أو وجود الحق بلا تهمة وقال الجنيد رضي الله عنه المشاهدة وجود الحق مع فقدانك، وقد تقدم تفسيرها وإنما أعيدت هنا لترتبها على ما قبلها. قال القشيري: فصاحب المحاضرة مربوط بآياته وصاحب المكاشفة مبسوط بصفاته وصاحب المشاهدة ملقى بذاته، قلت وصاحب المسامرة تارة بتارة ثم قال القشيري صاحب المحاضرة يهديه عقله وصاحب المكاشفة يدنيه علمه وصاحب المشاهدة تمحوه معرفته واجمع ما قيل في المشاهدة أنه توالي أنوار التجلي على القلب من غير أن يتخللها ستر وانقطاع كما لو قدر اتصال البروق في الليلة الظلماء فإنها تصير في ضوء النهار وكذلك القلب إذا دام له دوام التجلي فلا ليل وانشدوا:

ليلي بوجهك مشرق ... وظلامه في الناس سار
الناس في سدف الظلام ... ونحن في ضوء النار

والسدف بالسين الظلمة كما في القاموس وقال النوري: إذا طلع الصباح استغنى عن المصباح وقول الشاعر ليلي بوجهك الخ، أي ليل وجودي مشرق بوجود ذاتك فقد ذهبت ظلمة وجودي في نهار وجودك.

١٠٥، ١٠٦، ١٠٧- اللوائح واللوامع والطوالع

وهي ألفاظ متقاربة وهي لأهل البدايات حين تبرق عليهم أنوار الشهود ثم تستر فتكون أولا لوائح ثم لوامع ثم طوالع فاللوامع أظهر من اللوائح والطوالع أظهر من اللوامع فقد تبقى اللوامع ساعتين أو ثلاث بخلاف اللوائح فإنها أخف لزوالها بسرعة كما قال الشاعر:

افترقنا حولا فلما اجتمعنا　　　كان تسليمه علي وداعا

وقال آخر:

ياذا الذي زار وما زارا　　　كأنه مقتبس نارا
مر بباب الدار مستعجلا　　　ما ضره لو دخل الدارا

أما الطوالع فإنها أبقى وقتا وأقوى سلطانا وأذهب للظلمة وأنفى للتهمة لكنها على خطر الأفول لم يتمكن صاحبها من طلوع شمس عرفانه فأوقات حصولها وشيكة الارتحال وأحوال أفولها طويلة الأذيال لكن إذا غربت أنوارها بقيت آثارها فصاحبها إذا غربت أنوارها يعيش في بركات آثارها إلى أن تعود ثانيا هكذا حتى تطلع شمس نهاره بتمكنه فلا مغيب لها حينئذ كما قال القائل:

طلعت شمس من أحب بليل　　　واستنارت فما تلاها غروب
إن شمس النهار تغرب ليلا　　　وشموس القلوب ليست تغيب

١٠٨، ١٠٩- البواده والهجوم

البواده ما يفجأ القلب من ناحية الغيب على سبيل البغتة إما موجب فرح أو ترح والهجوم ما يرد على القلب بقوة الوقت من غير تصنع ولا تكسب وتختلف أحوالهم على حسب ضعفهم وقوتهم فمنهم من تغيره البواده وتتصرف فيه الهواجم ومنهم من يكون فوق ما يفجأه حالا وقوة لا تغيره

الهواجم ولا تتصرف فيه البواده ولا تزعجه الهموم ولا تحركه المخاوف أولئك سادات الوقت كما قيل:

لا تهتدي نوب الزمان إليهم ولهم على الخطب الجليل لجام

وهؤلاء هم أهل الرسوخ والتمكين جعلنا الله منهم آمين.

١١٠، ١١١- التلوين والتمكين

التلوين هو الانتقال من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام وقد يسقط ويقوم فإذا وصل إلى صريح العرفان وتمكن من الشهود فصاحب تمكين فصاحب التلوين أبدا في الزيادة وصاحب التمكين وصل وتمكن فانتهاء سيرهم الظفر بنفوسهم فإن ظفروا بها فقد وصلوا فانخنست أوصاف البشرية واستولى عليها سلطان الحقيقة فإذا دام ذلك للعبد فهو صاحب تمكين وقد يكون التلوين بعد التمكين ومعناه النزول في المقامات كنزول الشمس في بروجها فيتلون العارف مع المقادير ويدور معها حيث دارت ويتلون بتلون الوقت فيكون بين قبض وبسط وقوة وضعف ومنع وعطاء وسرور وحزن وغير ذلك من تقلبات الأحوال غير أنه مالك غير مملوك لا يتغير بتغير الأحوال ولا يتأثر بالزلازل والأهوال والله تعالى أعلم.

١١٢، ١١٣- القرب والبعد

القرب كناية عن قرب العبد من ربه بطاعته وتوفيقه وهو على ثلاث مراتب قرب بالطاعة وترك المخالفة وقرب بالرياضة والمجاهدة وقرب بالوصول والمشاهدة فقرب الطالبين بالطاعة وقرب المريدين بالمجاهدة وقرب الواصلين بالمشاهدة فأول البعد البعد عن التوفيق ثم البعد عن سلوك الطريق ثم البعد عن التحقيق وفي الحديث القدسي عن الله عز وجل يقول (ما تقرب إلي المتقربون بمثل أداء ما افترضته عليهم ولايزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت له سمعا وبصرا الحديث وفي حديث آخر فإذا أحببته كنته) فقرب العبد من ربه انحياشه إليه بقلبه وقرب الحق من عبده تغييبه عن وجوده الوهمي وكشف الحجاب عن عين بصيرته حتى يرى الحق أقرب إليه من كل شيء ثم يغيب القرب في القرب فيتحد القريب والقرب والمحب والحبيب كما قال القائل:

وكما قال الششتري   ومن أهوى أنا   أنا من أهوى

ما ثم ثاني   أنا المحب والحبيب

١١٤، ١١٥، ١١٦- الشريعة والطريقة والحقيقة

الشريعة تكليف الظواهر والطريقة تصفية الضمائر والحقيقة شهود الحق في تجليات المظاهر فالشريعة أن تعبده والطريقة أن تقصده والحقيقة أن تشهده فلما تجلى الحق بين الضدين فتجلى بمظاهر عظمة الربوبية في قوالب العبودية ظهرت الشريعة والحقيقة فشهود العظمة من حيث هي حقيقة والقيام بآداب القوالب عبادة وعبودية شريعة وأما الطريقة فهي إصلاح الضمائر لتتهيأ لإشراق أنوار الحقائق عليها فالشريعة لإصلاح الظواهر والطريقة لإصلاح الضمائر والحقيقة لتزيين السرائر ويقال الشريعة عين الحقيقة من حيث إنها وجبت بأمره والحقيقة عين الشريعة من حيث إنها مكلف بها من قبل الشريعة وقد تطلق عندهم الشريعة على كل ما يتوصل به إلى شيء أو يكون سببا في إدراكه فالأسباب كلها شرائع والمقاصد كلها حقائق فالحس شريعة المعنى إذ به قبضت والمجاهدة شريعة المشاهدة والذل شريعة العز والفقر شريعة الغنى وهكذا والحرث والغرس شريعة جني الثمار ولذلك يقولون من غرس الشرائع أثمرت له الحقائق ومن غرس الحقائق أثمرت له الشرائع أي أخرجته إلى الرجوع إلى الشرائع وفي ذلك يقول الشاعر

وهذه عادة الزمان   ثمار ما قد غرست تجنى

١١٧، ١١٨- الذات والصفات

اعلم أن الحق جل جلاله ذات صفات في الأزل وفي الأبد أعني قبل التجلي وبعده إذ صفاته قديمة بقدم ذاته والصفة لا تفارق الموصوف فحيث تجلت الذات فالصفات لازمة لها كامنة فيها وحيث ظهرت الصفات فالذات لازمة لها فالذات ظاهرة والصفات باطنة والمراد بالصفات صفات المعاني وسائر أوصاف الكمال فكل ما وقع به التجلي والظهور فهو بين ذات وصفات الذات لا تفارق الصفات والصفات لا تفارق الذات وهذا التلازم الذي بينهما في الوجود هو الذي قصد من قال الذات عين الصفات أي مظهرهما واحد كما قالوا الحس عين المعنى اتحد مظهرهما قال بعض المشارقة في بعض أزجاله:

يا وارد العين إن حققت زال الشك
الذات عين الصفات ما في المعاني شك

ولا يصدنك عن شهود الذات رداء الحس المنشور على وجه المعاني فإن هذا الأمر من مدارك الأذواق والوجدان لا من طريق دليل العقل والبرهان ولله در ابن الفارض حيث يقول:

فثم وراء النقل علم يدق عن مدارك غايات العقول السليمة

واعلم أن الذات لا تتجلى إلى في مظاهر أثر الصفات إذ لو تجلت بلا واسطة لاضمحلت المكونات وتلاشت ولذلك يقولون تجلي الذات جلالي وتجلي الصفات جمالي لأن تجلي الذات بلا واسطة يمحق ويحرق كما في الحديث وتجلي الصفات يكون بالأثر فيكون معه الشهود والمعرفة فهو جمالي ثم توسعوا فأطلقوا على كل ما هو جلالي ذات وعلى كل ما هو جمالي صفات على سبيل التشبيه فقالوا الفقر ذات والغنى صفات الذل ذات والعز صفات الصمت ذات والكلام صفات وهكذا وهذا الاصطلاح ذكره شيخ شيوخنا سيدي علي الجمل العمراني رضي الله عنه في كتابه ولا أدري هل سبق به أم لا.

١١٩، ١٢٠- الأنوار والأسرار

الأنوار عبارة عن ظهر من كثائف التجليات والأسرار عبارة عن ما بطن فيها من المعاني اللطيفة فالأسرار أرق من الأنوار فالأسرار للذات والأنوار للصفات لأنها أثرها فالذات بعد التجلي بين أنوار ظاهرة وأسرار باطنة وأما في حال الكنزية فما كان إلا الأسرار فالجبروت كله أسرار والملكوت أنوار والملك أغيار واكدار فالوجود واحد فمن نظر إلى باطنه لم ير إلا الأسرار ومن نظر إلى ظاهره بعين الجمع لم ير إلا الأنوار ومن نظره بعين الفرق لم ير إلا الأغيار جمع غير بالسكون ومن شغله عن التوجه إلى الله بتشغيبه وأهواله كان في حقه اكدار وإنما سميت تجليات الحق أنوارا على وجه التشبيه لأن من شأن النور أن يكشف الظلمة ويذهبها وكذلك تجلي الحق يكشف عن ظلمة الجهل ويظهر العلم به ولذلك قالوا العلم نور والجهل ظلمة على وجه الاستعارة وأما السر فهو الأمر الخفي الذي لا يدرك فلذلك قالوا في حق الخمرة الأزلية والمعاني القديمة أسرار وسموا الأرواح بعد التصفية أسرارا لأنها لما تصفت رجعت لأصلها وهي قطعة من السر الجبروتي القديم فإذا استولت على الأشباح رجع الجميع قديما والله تعالى أعلم.

١٢١، ١٢٢- الضمائر والسرائر

وأما الضمائر والسرائر فقيل معناهما واحد وقيل السرائر أرق وأصفى كما أن الروح أرق من القلب لأن الضمائر كل ما خفي في الباطن خيرا أو شرا والسرائر ما كمن فيه من المحاسن والتحقيق أنهما شيء واحد عبارة عما كمن في الباطن من العقائد والنيات بدليل الآية يوم تبلى السرائر والله تعالى أعلم.

١٢٣- النفس

بالتحريك قال القشيري يعنون به ترويح القلوب بلطائف الغيوب فصاحب الأنفاس أرفع من صاحب الأحوال ومن صاحب الوقت فكأن صاحب الوقت مبتدئ وصاحب الأنفاس منتهي وصاحب الأحوال بينهما فالأوقات لأصحاب القلوب والأحوال لأصحاب الأرواح والأنفاس لأهل السرائر قلت النفس أدق من الوقت فحفظ الأوقات من التضييع للعباد والزهاد وحفظ الأنفاس للعارفين الواصلين واستعمال الأحوال للمريدين والمراد بحفظ الوقت حضور القلب فيه ويحفظ النفس حضور السر في مشاهدة الحق يقال فلان طابت أنفاسه إذا صفا مشربه من عين التوحيد من كدورة الأغيار فقوله في حد النفس ترويح القلوب أي خروجها من تعب العسة ودوام المراقبة إلى راحة المشاهدة بما يبدو لها من لطائف أسرار التوحيد وفضاء الشهود ثم قال القشيري وقالوا أفضل العبادة حفظ الأنفاس أي دوام الفكرة والنظرة كما قال الشاعر:

من أحسن المذاهب	سكر على الدوام
واكمل الرغائب	وصل بلا انصرام

قال أبو علي الدقاق العارف لا يسلم له النفس أي تضييعه إذ لا مسامحة تجري معه والمحب لابد له من النفس إذ لولا ذلك لتلاشا لعدم طاقته. فالعارف لما اتسعت معرفته سهل عليه حفظ أنفاسه لسهولة حضوره وتمكن شهوده بخلاف المحب فلضيق حاله لا يستطيع دوام حضوره في خدمته وعلى تقدير سهولتها عليه لفنائه فيها قد تختل بشريته ولذلك قال عليه الصلاة والسلام "روحوا قلوبكم بشيء من المباح" أو كما قال صلى الله عليه وسلم لحنظلة والصديق "لو تدومون كما تكونون عندي لصافحتكم الملائكة ولكن ساعة بساعة".

١٢٤، ١٢٥- الفكرة والنظرة

الفكرة جولان القلب في تجليات الرب وقال في الحكم هي سير القلب في ميادين الأغيار وهذه فكرة الطالبين وفكرة السائرين سير القلب في ميادين الأنوار وفكرة الواصلين سير الروح في ميادين الأسرار وترجع إلى فكرتين فكرة تصديق وإيمان وهي لأهل الاعتبار من عامة أهل اليمين وفكرة شهود وعيان وهي لأهل الاستبصار من نجباء المريدين وخاصة العارفين المتمكنين وهي سراج القلب فإذا ذهبت فلا إضاءة له وهي سبب الغنى الأكبر وبها يتحقق السير ويحصل الوصول فمن لا فكرة له لا سير له ومن لا سير له لا وصول له وكان شيخنا البوزيدي رضي الله عنه يقول الفقير بلا فكرة كالخياط بلا إبرة. وأما النظرة فهي أرق من الفكرة وأرفع لأنها مبدأ الشهود فالجولان في الأكوان وهدمها وتلطيفها فكرة والنظرة في نفسه أو غيره من التجليات وغيبته عنها بشهود الحق نظرة فإن تمكن من الشهود ودام فيه سمي العكوف في الحضرة ولذلك يقال أول المقامات ذكر ثم فكرة ثم نظرة ثم عكوف في الحضرة والله تعالى أعلم.

١٢٦- الشاهد

قال القشيري: قد يجري في كلامهم فلان بشاهد العلم وفلان بشاهد الوجد وفلان بشاهد الحال ويريدون بلفظ الشاهد ما يكون حاضر قلب الإنسان وما هو غالب ذكره كأنه يراه ويبصره وإن كان غائبا عنه وكل ما يستولي على قلب الإنسان ذكره فهو شاهده فإن كان الغالب عليه ذكر العلم فهو بشاهد العلم وإن كان الغالب عليه الوجد فهو بشاهد الوجد ومعنى الشاهد الحاضر فكل ما هو حاضر قلبك فهو بشاهدك.

١٢٧، ١٢٨، ١٢٩- الخمرة، والكأس، والشراب

أما الخمرة فقد يطلقونها على الذات العلية قبل التجلي وعلى الأسرار القائمة بالأشياء بعد التجلي فيقولون الخمرة الأزلية تجلت بكذا ومن نعتها كذا وقامت بها الأشياء تسترا على سر الربوبية وعليها غنى ابن الفارض في خمريته وإنما سموها خمرة لأنها إذا تجلت للقلوب غابت عن حسها كما تغيب بالخمرة الحسية وقد يطلقونها على نفس السكر والوجد والوجدان يقولون كنا في خمرة عظيمة أي في غيبة عن الإحساس كبيرة وعلى هذا غنى الششتري حيث قال:

خمرها دون خمري　　　　خمرتي أزلية

أي سكر خمرة الدوالي دون خمرتي وأما الكأس الذي تشرب منه هذه الخمرة فهو كناية عن سطوع أنوار التجلي على القلوب عند هيجان المحبة فتدخل عليها حلاوة الوجد حتى تغيب وذلك عند سماع أو ذكر أو مذاكرة وقيل الكأس هو قلب الشيخ فقلوب الشيوخ العارفين كؤوس لهذه الخمرة يسقونها لمن صحبهم وأحبهم والشرب حضور القلب واستعمال الفكرة والنظرة حتى تغيب عن وجودك في وجوده، هو السكر فالشرب والسكر متصلان في زمن واحد في هذه الخمرة بخلاف خمرة الدنيا وقال القطب ابن مشيش المحبة آخذة من الله قلب من أحب بما يكشف له من نور جماله وقدس كمال جلاله وشراب المحبة مزج الأوصاف بالأوصاف والأخلاق بالأخلاق والأنوار بالأنوار والأسماء بالأسماء والنعوت بالنعوت والأفعال بالأفعال ويتسع النظر لمن شاء الله عز وجل والشراب يسقي القلوب والأوصال والعروق من هذا الشرب ويكون الشرب بالتدريب بعد التدريب والتهذيب فيسقى كل على قدره فمنهم من يسقى بغير واسطة والله تعالى يتولى ذلك منه قلت وهذا نادر ومنهم من يسقى من جهة الوسائط كالملائكة والعلماء والأكابر من المقربين ثم قال والكاس مغرفة الحق يغرف بها من ذلك الشراب الطهور المحض الصافي لمن شاء من عباده المخصوصين إلى آخر كلامه وقد فسرناه في شرح الخمرية.

١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣- المريد والفقير والملامتي والمقرب

أما المريد فهو الذي تعلقت إرادته بمعرفة الحق ودخل تحت تربية المشايخ وقد تقدم وأما الفقير فهو الذي افتقر مما سوى الله ورفض كل ما يشغله عن الله ولذلك قالوا الفقير لا يملك ولا يملك أي لا يملك شيئا ولا يملكه شيء فهو أنهض من المريد وأخص لأن المريد قد يكون من أهل الأسباب وقيل الفقير هو الذي لا تقله الأرض ولا تظله السماء أي لا يحصره الكون لرفع همته ونفوذ بصيرته وقال بعضهم شروط الفقير أربعة رفع الهمة وحسن الخدمة وتعظيم الحرمة ونفوذ العزيمة وأما الملامتي فقالوا هو الذي لا يظهر خيرا ولا يضمر شرا أي هو الذي يخفي ولايته ويظهر من الأحوال ما ينفر الناس عنه. والمقرب هو المحقق بالفناء والبقاء قال بعضهم: الفقر والملامتة والتقريب أنواع من التصوف ومراتب فيه فإن الصوفي هو العامل في تصفية وقته مما سوى الحق فإذا سقط ما سوى الحق من يده فهو الفقير وإن كان لا يبالي بالناس فلا يظهر خيرا ولا يضمر شرا فهو الملامتي والمقرب من كملت أحواله فكان بربه لربه وليس له عن سوى الحق أخبار ولا مع غير الله قرار.

١٣٤، ١٣٥، ١٣٦- العباد، والزهاد، والعارفون

هذه ألفاظ معانيها متقاربة يجمعها معنى التصوف في الجملة الذي هـو قصد التوجه إلى الله تعالى إلا أن من غلب عليه العمل كان عابدا ومن غلب عليه الترك كان زاهدا ومن وصل إلى شهود الحق ورسخ فيه كان عارفا. فالعباد والزهاد شغلهم بخدمته إذ لم يصلحوا الصريح معرفته والعارفون شغلهم بمحبته (كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا).

١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣- الصالحون والأولياء والبدلاء والنقباء والنجباء والأوتاد والقطب

أما الصالحون فهم من صلحت أعمالهم الظاهرة واستقامت أحوالهم الباطنة. وأما الأولياء فهم أهل العلم بالله على نعت العيان من الولي وهو القرب وقيل من توالت طاعتهم وتحقق قربهم واتصل مددهم وأما البدلاء فهم الذين استبدلوا المساوي بالمحاسن واستبدلوا صفاتهم بصفات محبوبهم وأما النقباء فهم الذين نقبوا الكون وخرجوا إلى فضاء شهود المكون. وأما النجباء فهم السابقون إلى الله لنجابتهم وهم أهل الجد والقريحة من المريدين. وأما الأوتاد فهم الراسخون في معرفة الله وهم أربعة كأنهم أوتاد لأركان الكون الأربعة. وأما القطب فهو القائم بحق الكون والمكون وهو واحد وقد يطلق على من تحقق بمقام وعلى هذا يتعدد في الزمان الواحد أقطاب في المقامات والأحوال والعلوم يقال فلان قطب في العلوم أو قطب في الأحوال أو قطب في المقامات إذا غلب عليه شيء منها فإذا أريد المقام الذي لا يتصف به إلا واحد عبر عنه بالغوث وهو الذي يصل منه المدد الروحاني إلى دوائر الأولياء من نجيب ونقيب وأوتاد وإبدال وله الإمامة والإرث والخلافة الباطنة وهـو روح الكون الذي عليه مداره كما يشير إلى ذلك كونه بمنزلة إنسان العين مـن العين ولا يعرف ذلك إلا من له قسط ونصيب من سر البقاء بالله وأما تسميته بالغوث فمن حيث أغاثته العوالم بمادته ورتبته الخاصة وله علامات يعرف بها قال القطب الشهير أبو الحسن الشاذلي رضي الله عنه للقطب خمس عشرة علامة فمن ادعاها أو شيئا منها فليبرز بمدد الرحمة والعصمة والخلافة والنيابة ومدد حملة العرش العظيم ويكشف له عن حقيقة الذات وإحاطة الصفات ويكرم بالحكم والفصل بين الوجودين وانفصال الأول عن الأول وما انفصل عنه إلى منتهاه وما ثبت فيه وحكم ما قبل وحكم ما بعد وما لا قبل ولا بعد وعلم البدء وهو العلم المحيط بكل علم وبكل معلوم وما يعود إليه. فالعلامة الأولى أن يكون متخلقا بأخلاق الرحمة على قدم موروثه صلى الله عليه وسلم صاحب حلم ورأفة وشفقة وعفو وعقل ورزانة وجود وشجاعة كما كان موروثه صلى الله عليه وسلم والعلامة الثانية أن يمد بمدد العصمة وهي الحفظ الإلهي والعصمة الربانية كما كان موروثه صلى الله عليه وسلم غير أنها في الأنبياء واجبة وفي

الأولياء جائزة ويقال لها الحفظ فلا يتجاوز حدا ولا ينقض عهدا، والثالثة الخلافة وهو أن يكون خليفة الله في أرضه أمينا على عباده بالخلافة النبوية قد بايعته الأرواح وانقادت إليه الأشباح والرابعة النيابة وهو أن يكون نائبا عن الحق في تصريف الأحكام حسبما اقتضته الحكمة الإلهية وفي الحقيقة ما ثم إلا القدرة الأزلية والخامسة: أن يمد بمدد حملة العرش من القوة والقرب فهو حامل عرش الأكوان كما أن الملائكة حاملة عرش الرحمن والسادسة أن يكشف له عن حقيقة الذات فيكون عارفا بالله معرفة العيان وأما الجاهل بالله فلا نصيب له في القطبانية والسابعة أن يكشف له عن إحاطة الصفات بالكائنات فلا مكون إلا وهو قائم بالصفات وأسرار الذات ومعرفة القطب بإحاطة الصفات أتم من غيره لأنها في حقه ذوقية له علمية والثامنة أن يكرم بالحكم والفصل بين الوجودين أي بين الوجود الأول قبل التجلي وهو المعبر عنه بالأزل وبالكنز القديم وبين الثاني وهو الذي وقع به التجلي والفصل بينهما أن يعلم أن الأول ربوبية بلا عبودية ومعنى بلا حس وقدرة بلا حكمة بخلاف الثاني فإنه متصف بالضدين ربوبية وعبودية ومعنى وحس وقدرة وحكمة ليتحقق فيه اسمه الظاهر واسمه الباطن فالضدين خاصة بالقبضة المتجلي بها وأما العظمة المحيطة بها الباقية على كنزيتها فهي باقية على أصلها فافهم. والتاسعة والعاشرة أن يكرم بالحكم بانفصال الأول عن الأول والمراد بانفصال الأول انفصال نور القبضة عن النور الأزلي الكنزي وهو بحر الجبروت والمراد بما انفصل عنه ما تفرع من القبضة إلى منتهاه من فروع التجليات أي في الحال وأما في المآل فلا انتهاء له لأن تجليات الحق لا تنقطع أبدا فإذا انقضى هذا الوجود الدنيوي تجلى بوجود آخر أخروي ولا نهاية له، والحادية عشر: أن يعلم ما ثبت في المنفصلات من المزايا والكرامات أو ضد ذلك يعني في الجملة. وأما التفصيل فمن خصائص الربوبية. والثانية عشر: أن يعلم حكم ما قبل أي ما قبل التجلي وحكمه هو التنزيه المطلق لأنه باق على كنزيته لم تدخله الضدان. والثالثة عشر: أن يعلم حكم ما بعد وهو التكليف في مظاهر التعريف قياما برسم الحكمة وسترا لأسرار القدرة. والرابعة عشر: أن يعلم ما لا قبل ولا بعد أي يعلم ما لا قبل لها ولا بعد لها وهي الحضرة الأزلية والذات الأصلية كما قال ابن الفارض:

فلا قبلها قبل ولا بعدها بعد — وقبلية الأبعاد هي لها ختم

الخامسة عشر: أن يطلع على علم البدء والمراد علمه تعالى الأزلي السابق للأشياء قبل أن تكون وهو العلم المحيط بكل علم وبكل معلوم إذ لا يخرج عن علمه تعالى شيء وكل علم وكل معلوم يعود إليه وهذا هو سر القدر فقد يكاشف القطب على جزئيات منه ولا يشترط إحاطته بكلية الأشياء وجزئياتها لأن ذلك من وظائف الربوبية وإنما يطلعه الله تعالى على جزئيات من نوع مخصوص وقد أشار الشيخ أبو العباس المرسي رحمه الله تعالى إلى شيء من ذلك فقال ما من ولي كان أو هو كائن إلا وقد أطلعني الله عليه وعلى اسمه ونسبه وحظه من الله تعالى وقال آخر ما من نطفة تقع في الأرحام إلا وقد

أطلعني الله عليها وما يكون منها من ذكر أو أنثى وهذا من جملة الكرامات التي أتحف الله تعالى بها أوليائه وقد يكون قطبا كاملا وهو لم يطلع على شيء من هذه الأمور إلا أنه عارف بالله راسخ القدم في المعرفة وإذا أراد الله تعالى أن يظهر شيئا في مملكته أطلعه عليه وقد لا يطلعه وقد قال عليه الصلاة والسلام (والله لا أعلم إلا ما علمني ربي) قال ذلك حين ضلت ناقته فلم يدر أين ذهبت فتكلم بعض المنافقين في ذلك ثم أعلمه الله تعالى بها وبالجملة فالإطلاع على المغيبات من جملة الكرامات وهي لا تشترط في الولي قطبا كان أو غيره والله تعالى أعلم.

الحواشي

١- سهل الصوفي: الشيخ سهل بن عبد الله التستري، المتوفى سنة ٢٨٣هـ، انظر المناوي، الكواكب الدرية، ج١/٤٢٩-٤٤٠.

٢- الجنيد الصوفي: أبو القاسم بن محمد، المتوفى ببغداد سنة ٢٩٨هـ، الكواكب الدرية، ج١/٣٧٦-٣٨٨.

٣- التشحرة: أي التصفية والتخليص، وهي من العامية المغربية.

٤- جاءت في مخطوطة أخرى.

٥- ابراهيم بن أدهم: المتوفى سنة ٢٦٢هـ، انظر الكواكب الدرية، ج١/١٤٢-١٤٨.

٦- جعفر الخلدي: المتوفى في بغداد عام ٣٤٨هـ.

٧- أبو علي الدقاق: المتوفى سنة ٤١٥هـ/١٠٢٤م).

٨- الساحلي: محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الأنصاري الساحلي المالقي، المتوفى سنة ٧٣٥هـ، انظر معجم المؤلفين لكحالة، ٨/٢٧٥.

٩- الغزالي: حجة الإسلام الغزالي، المتوفى سنة ٥٠٥هـ.

١٠- ابن البنا: التجيبي، المتوفى في فاس عام ٨٤١هـ.

١١- ابن الفارض: عمر بن الفارض، المتوفى سنة ٦٣٢هـ، الكواكب الدرية ج٢/١٤٧-١٥٣..

١٢- أبو المواهب الشاذلي: المتوفى سنة ٨٨٢هـ.

١٣- أبو سعيد بن الأعرابي: تلميذ الجنيد، والمتوفى سنة ٣٣١هـ.

١٤- الششتري: أبو الحسن الششتري المغربي، المتوفى سنة ٦٦٨هـ بمصر، الكواكب الدرية، ج٢/٣٩-٤٠.

١٥- الجيلاني: عبد القادر الجيلاني، المتوفى في بغداد عام ٥٦١هـ/١١٦٦م.

١٦- ابن مشيش: عبد السلام بن مشيش، كان حيا في ١١٣٦هـ/١٧٢٤م).

١٧- أبو محمد بن الجريري: كان من علماء "سلا" بالمغرب.

١٨- البوزيدي: سيدي محمد البوزيدي الحسني، أستاذ ابن عجيبة، المتوفى سنة ١٢٢٤.

١٩- العربي الدرقاوي، المتوفى في ١٢٣٩هـ.

٢٠- القشيري، أبو القاسم، المتوفى سنة ٤٦٥هـ (١٠٧٢م).

٢١- النوري: كان مصاحبا للجنيد، وتوفي عام ٢٩١هـ/٩٠٤م) في مدينة الري.

٢٢- علي الجمال العمراني: المتوفى بفاس عام ١١٩٤هـ (١٧٨٠م).

٢٣- العسة: الحراسة (من شرطة ودرك وغير ذلك).

٢٤- أو الحضرة في رواية أخرى.

٢٥- الأشباح في رواية أخرى.

فهرست المصطلحات

بحسب الترتيب الأبجدي

mulk
muqarrab
murāqaba
murīd
musāmara
mushāhada wa'l-mu`ayana

N

nafas
nafs
nasr
nāsūt
naẓra
ni`ma
nujabā´
nuqabā´

Q

qabḍ
qanā`a
qudra
qurb
quṭb

R

rahamūt
rajā´
ridā wa'l-taslim
rūḥ
rushd

S

sabr
ṣaḥw
sakha´
ṣaliḥun
shāhid
sharab
sharī' a
shawq wa'l-ishtiyāq
shukr
shurb
sidq
ṣifāt
sirr
sitr
sukr

T

ta´yīd
tafrīd
tajallī
talwīn
tamkīn
taqwā
ṭarīqa
taṣawwuf
tasdid
tawajud
tawakkul
tawali`
tawḥīd
tuma´nīna
twaba

U

`ubbād
`ubbūdiyya

W

wa' l-hujum
waḥdāniyya
wajd
walāya
waqt
wara`
wāridāt
wijdān
wujūd

Y

yaqīn

Z

zuhd
zuhhād

INDEX ALPHABETIQUE

science s'étende à la totalité des choses et à leurs détails, car cela est une des prérogatives de la Seigneurie.

Dieu ne lui donne souvent que la connaissance d'un certain ordre de données et c'est à un cas de ce genre que se réfère le Shaykh Abū'l-`Abbās al-Mursī lorsqu'il dit : «Il n'y a point de saint, passé ou présent, dont Dieu ne m'ait fait connaître l'existence, le nom, la parenté et ce qu'il a reçu en partage du Très-Haut».

Un autre a dit : «Pas une goutte de liquide séminal ne tombe dans l'utérus sans que Dieu m'en informe et ma fasse savoir s'il en sortira un mâle ou une femelle».

Ce sont là des charismes *(karāmāt)* dont Dieu a gratifié Ses amis. Cependant, Quelqu'un peut être un Pôle parfait et n'avoir connaissance d'aucune de ces choses. Il suffit qu'il soit connaissant par Dieu et enraciné dans la gnose : si Dieu veut lui faire voir quelu'aspect de Son royaume *(mamlaka)*, Il le lui fait connaître, sinon il n'en n'est pas informé.

Le Prophète a dit : «Par Dieu, je ne sais que ce que mon seigneur m'a enseigné». Il a prononcé cette parole le jour où sa chamelle s'était égarée. Il ne savait pas où elle était allée et quelques hypocrites laissaient aller leur langue à ce sujet. Après quoi, Dieu a fait savoir au Prophète où se trouvait sa chamelle.

En bref, la connaissance des choses invisibles *(mughayyabāt)* fait partie des charismes et elle n'est pas nécessairement donné au saint, qu'il soit ou non un Pôle. Mais Dieu est plus Savant !

produite l'irradiation théophanique. Le discernement entre les deux consiste à reconnaître la première comme Seigneurie sans servitude *(rubūbiyya bilā `ubūdiyya)*, intelligible sans sensible *(ma`nā bilā ḥiss)* et Puissance sans Sagesse *(qudra bilā ḥikma)*, tandis que la seconde est caractèrisée par la présence des termes opposés : Seigneurie et servitude, intelligible et sensible, Puissance et Sagesse puisqu'en elle s'actualisent Ses Noms : l'Extérieur *(al-Ẓāhir)* et l'Intérieur *(al-Bāṭin)*. Les couples opposés apparaissent spécifiquement dans la Plénitude primordiale par laquelle a lieu l'irradiation théophanique *(al-qabḍa al-mutajallī bihā)*. Mais la Magnificence *(`aẓāma)* qui englobe la Plénitude et subsiste dans son propre état de non-manifestation *(fi kanziyyatihā)* demeure éternellement telle qu'elle est principalement *(bāqiya `alā aṣlihā)*. Comprends cela !

9) Au pôle, il doit être donné de savoir distinguer en toute certitude le premier du premier. Par là, on veut dire qu'il doit savoir différencier la lumière de la Plénitude primordiale *(nūr al-qabḍa)* de la lumière sans comencement et non manifestée *(al-nūr al-azalī al-kanzī)*, laquelle est l'Océan de l'Omnipotence *(baḥr al-jabarūt)*.

10) Et il doit aussi être capable de discerner ce qui procède de la Plénitude primordiale, c'est-à-dire de voir les ramifications des épiphanies divines jusqu'à leur extrême limite, ceci [du moins] dans le temps prèsent *(fī'l-ḥāl)* car, en ce qui concerne l'avenir *(al-ma'āl)*, on ne saurait leur assigner de fin : les épiphanies de la Divinité ne s'interrompent jamais et, lorsque cette existence terrestre est accomplie, Dieu s'irradie dans l'existence de l'autre monde, laquelle n'a point de fin.

11) Le Pôle doit connaître, du moins globalement, les qualités positives *(mazāyā)*, les dons miraculeux *(karāmāt)* ou leurs contraires qui se manifestent dans l'existence en mode distinctif *(thabata fī' l-munfaṣilāt)*. Quant à la connaissance détaillée *(tafṣīl)* de ces choses, elle fait partie des attributs spécifiques de la Seigneurie.

12) Il doit connaître le caractère *(ḥukum)* de ce qui vient avant, c'est-à-dire avant l'irradiation théophanique. Or, ce caractère n'est autre que la transcendance absolue *(al-tanzīh al-muṭlaq)* [de l'Essence] qui demeure dans son état de non-manifestation *(kanziyya)* où n'entre aucune opposition.

13) Il doit aussi connaître le caractère de ce qui vient après [l'irradiation théophanique], c'est-à-dire le statut de responsabilité dont sont investis les êtres auquels Dieu se fait connaître *(al-taklīf fi mazahir al-ta` rīf)* et qui implique le respect de ce que décrète la Sagesse divine et la garde des secrets de la Puissance divine.

14) Il doit connaître ce qui n'est ni avant ni après, ou ce qui n'a ni avant ni après, c'est-à-dire le Vin éternel *(al-khamra al-azaliyya)* et l'Essence principielle *(al-dhāt al-aṣliyya)* comme l'a dit Ibn al-Fāriḍ : «Avant lui il n'y a pas d'avant et après lui il n'y a pas d'après ; le commencement des siècles a été le sceau de son existence».

15) Le Pôle doit avoir la connaissance du commencement *(`ilm al-bad')*. Par là, on entend la science divine prééternelle, préexistance aux choses créées. Cette science embrasse toutes les autres comme elle englobe tout le connu, car rien ne sort de l'Omniscience divine et toute science comme toute chose connue revient à elle. C'est là le secret de la prédestination *(sirr al-qadar)*. Il se peut que le Pôle reçoive, par révélation *(kashf)*, des portions de cette science. Toutefois, la qualité de Pôle n'exige pas que sa

de discerner entre les deux existences, [9] de distinguer le premier du premier ainsi que [10] ce qui en dérive jusqu'à l'extrême limite [du rayonnement épiphanique] et [11] ce dont l'existence [distinctive] est posée au sein de ce rayonnement *(mā thabata fīh),* [12] de connaître le caractère de ce qui vient avant, [13] de ce qui vient après et [14] de ce qui n'est ni avant ni après ; [15] [qu'il montre enfin] qu'il a reçu la science du commencement, c'est-à-dire la science qui englobe toute connaissance et toute chose connue et ce qui s'y rapporte».

1) Le premier signe, donc, est que le pôle se caractèrise par les attributs de la miséricorde *(akhlāq al-raḥma)*, à l'exemple de celui dont il est l'héritier : le Prophète, sur lui la prière et le salut ! Il possède la clémence *(ḥilm)*, la pitié *(ra'fa)* la compassion *(shafaqa)*, l'indulgence *(`afw)*, l'intelligence *(`aql)*, la pondération *(razāna)*, la générosité *(jūd)*, et le courage *(shajā`a)*, toutes qualité qui étaient celles du Prophète.

2) Le deuxième signe est que le pôle est assisté de la grâce d'impeccabilité *(`iṣma)* qui est la protection divine *(al-ḥifẓ al-ilāhī)* et l'infaillibilité seigneuriale *(al-`iṣmat al-rabbāniyya)*, qualités que possédait le Prophète, à cette différence près que ces deux qualités sont nécessairement données aux prophètes et facultatives chez les saints. On parle [plutôt, pour ces derniers], de «protection» *(ḥifẓ)* : ils ne transgressent aucune limite *(hadd)* et ne rompent aucun engagement *(`ahd)*.

3) Le troisème signe est la «lieutenance» *(khilāfa)*, c'est-à-dire que le Pôle est lieutenant *(khalīfa)* de Dieu sur la terre, qu'il est le dépositaire *(amīn)*, pour les serviteurs de Dieu, de l'héritage prophétique, comme si les esprits avaient fait le pacte avec lui et les corps lui avaient voué allégence.

4) Le quatrième signe est la délégation *(niyāba)* en vertu de laquelle le Pôle est délégué par Dieu pour faire appliquer Ses prescriptions *(aḥkām)* conformément à la Sagesse divine, bien qu'en réalité seule la Puissance éternelle *(al-qudrat al-azaliyya)* soit ici en cause.

5) Le cinquième signe est que le Pôle reçoit l'aide *(madad)* des porteurs du Trône céleste, aide qui se traduit par la force spirituelle *(quwwa)* et la proximité *(qurb)*. Il est porteur du Trône des êtres créés *(akwān)* comme les Anges sont porteurs du Trône du Miséricordieux.

6) La réalité de l'Essence divine doit lui être apparue : il est un gnostique *(`ārif bi`Llāh)*, qui connaît Dieu par vue directe *(`iyān)*, tandis que celui qui ignore Dieu n'a aucune part à la qualité de pôle.

7) Au Pôle doit avoir été révélé que les Qualité englobent *(aḥāṭa)* la totalité des êtres *(kā'ināt)* ; car tout ce qui est *(kullu mukawwan)* subsiste nécessairement par les Qualités et les secrets de l'Essence. Cette connaissance *(ma`rifa)* qu'à le Pôle de l'infinité englobante des Qualités est plus complète que celle de quiconque, parce qu'elle est chez lui de nature «gustative» *(dhawqiyya)* et non «théorique» *(`ilmiyya)*.

8) Il doit avoir été gratifié du jugement *(ḥukm)* et du discernement *(faṣl)* entre les deux existences *(wujūdayni)*, c'est-à-dire entre l'existence première, qui précède l'irradiation théophanique — on la désigne par les expressions : «pré-éternité» *(azal)* et «trésor sans commencement» *(kanz qadim)* — et la seconde existence, celle où s'est

137. ṣāliḥun **138. awliyā´** **139. budalā´** **140. nuqabā´**
141. nujabā´ **142. awtād** **143. quṭb**

137. Les «vertueux» *(ṣāliḥūn)* sont ceux dont les actions extérieures sont sans défaut *(ṣalaḥat)* et dont les états intérieurs sont marqués de droiture *(istaqāma)*.

138. Les «saints» *(awliyā´*, sing. *walī)* sont ceux qui connaissent Dieu par vue directe *(`iyān)*. Le nom *wali* est dérivé de *waly* qui signifie «la proximité» *(al-qurb)*. On a dit qu'ils sont ceux dont l'obéissance *(ṭā`a)* est continuelle, dont la proximité est effective et à qui le Seigneur dispense une aide *(madad)* permanente.

139. Les «substituts» *(budalā´)* sont ceux qui ont remplacé *(istabdalū)* les vices par les vertus et leurs attributs par ceux de leur Bien-Aimé.

140. Les «chefs de file» *(muqabā)* sont ceux qui ont percé une brèche *(naqabū)* dans la création *(al-kawn)* et ont émergé vers la vision sans limite du Créateur *(al-mukawwin)*.

141. Les «diligents» *(nujabā´)* sont ceux qui s'avancent *(sābiqūn)* vers Dieu de par leur diligence *(najāba)* ; ce sont les zélés, les doués *(ahl al-jidd wa´l-qarīḥa)* d'entre les aspirants *(murīdūn)*.

142. Quant aux «piquets» *(awtād)*, ils sont enracinés dans la gnose ; leur nombre est de quatre, car ils sont comme les piquets marquant les quatre coins de l'univers.

143. Le pôle *(quṭb)* est celui qui respecte le statut de l'univers et celui du Créateur *(huwa´l-qa´im bi ḥaqq al-kawn wa´l-Mukawwin)*. Il est unique. Cependant, le même terme sert à désigner ceux qui ont réaliser une station *(maqām)*, si bien que l'on trouve à une même époque de multiples «pôles» : pôles des stations, des états et des sciences. On dit qu'un tel est le pôle des sciences, celui des états ou celui des stations, selon que l'une de ces choses se manifeste en lui de façon éminente.

Lorsque l'on veut désigner spécifiquement la station qui est l'apanage d'un seul, on parle du «Secours» *(al-ghawth)*. Le Secours est celui qui dispense l'aide spirituelle *(al-madad al-ruḥānī)* aux hiérarchies de saints *(dawā'ir al-awliya')*, au *najīb*, au *naqīb,* aux *awtād* et aux *abdāl.* Il possède l'imâmat, l'héritage [du Prophète], la succession ésotérique. Il est l'esprit de l'univers *(rūḥ al-kawn)*, autour duquel celui-ci décrit ses révolutions, ce que l'on exprime en disant qu'il est comme la pupille est à l'oeil. Ne connaît cette station que celui qui a reçu en partage une portion du secret de la subsistence par Dieu *(sirr al-baqā` bi`Llāh)*. On le nomme «le Secours» parce qu'il exerce vis-à-vis des mondes une action secourable *(ighātha)* grâce à son ampleur généreuse *(mādda)* et à son rang exceptionnel.

Il se reconnaît à certains signes. Le célèbre Pôle Abu'l-Hasan al-Shādhilī a dit : «Le Pôle possède quinze signes distinctifs. Que celui qui prétend les posséder en totalité ou en partie démontre qu'il a reçu [1] l'aide de Miséricorde, [2] l'impeccabilité, [3] la lieutenance, [4] la délégation, [5] l'aide des porteurs du Trône céleste ; [qu'il montre] [6] que la Réalité de l'Essence divine *(haqiqat al-dhat)* lui a été dévoilée ainsi que [7] l'infinté englobante *(ihata)* des Qualité ; [qu'il montre] qu'il a reçu [8] le don de juger et

130. murīd 131. faqīr 132. malāmatī 133. muqarrab

130. L'«aspirant» *(murīd)* est celui dont la volonté s'est attachée à la connaissance de Dieu et qui s'est placé sous l'éducation des maîtres spirituels *(mashā'ikh)*, ainsi qu'on l'a déjà expliqué [v. 29].

131. Le «pauvre en Dieu» *(faqir)* est celui qui s'est rendu indépendant *(iftaqara)* de tout hormis Dieu et qui refuse tout ce qui le détourne de Dieu. Aussi dit-on que «le pauvre en Dieu ne possède ni n'est possédé», c'est-à-dire ne posséde rien et n'est possédé de rien. Il est plus actif *(anhad)* que l'aspirant et occupe un rang plus élevé, car ce dernier continue parfois à se préoccuper de sa vie matérielle. On dit aussi : «Le *faqir* est celui que la terre ne porte pas et que le ciel ne couvre pas» ; autrement dit, l'univers ne l'enferme pas dans ses limites tant son aspiration *(himma)* est élevée et sa clairvoyance *(baṣīra)* aiguë.

Un [soufi] a dit : «Il y a quatre conditions pour être *faqīr* : avoir une aspiration élevée, être un serviteur accompli, faire preuve d'une vénération intense, garder une ferme résolution».

132. On a défini «l'homme du blâme» *(malāmatī)* comme «celui qui ne manifeste rien de bon et ne recèle rien de mal». En d'autres termes, il cache son état de sainteté *(walāya)* et extériorise des états qui font que les gens le fuient.

133. Le «rapproché» *(muqarrab)* est celui qui a réalisé l'extinction *(fana')* et la subsistence *(baqā')*.

Un [maître] a dit : «La pauvreté *(faqr)*, la station du blâme *(malāmata)* et le rapprochement *(taqrīb)* sont des catégories et des classes du *taṣawwuf*». Le soufi *(al-ṣūfī)*, donc, est celui dont l'action, à chacun de ses instants, est pure de tout ce qui n'est pas Dieu. Si le monde *(māsiwā al-Haqq)* tombe dans sa main, il est *faqīr*. S'il ne se préoccupe pas des hommes, ne manifeste rien de bon et ne recèle rien de mal, il est *malāmatī*. Quant au *muqarrab*, c'est celui dont les états ont atteint la perfection : il est par son Seigneur, pour son Seigneur, ne reçoit d'annonces *(akhbār)* que de Dieu, ne possède de séjour permanent *(qarār)* qu'avec Dieu.

134. `ubbād 135. zuhhād 136. `ārifūn

Ces termes ont des sens très proches qui, tous, sont englobés dans le mot «*taṣawwuf*», lequel désigne l'orientation ferme *(qaṣd al-tawajjuh)* vers Dieu le Très-Haut. Toutefois, celui qui est surtout préoccupé par les actes est un «dévot» *(`ābid* ; plur. *`ubbād)*, celui qui se préoccupe principalement de renoncer au monde est un «ascète» *(zāhid* ; plur. *zuhhād)* et celui qui est parvenu à la vision contemplative de Dieu *(shuhūd al-Ḥaqq)* et s'y est fixé est un «gnostique» *(`ārif)*. Ainsi Dieu occupe les dévots et les ascètes à Le servir parce qu'ils ne sont pas parvenus à la vraie gnose, tandis qu'Il occupe les gnostiques à L'aimer : «Tous, ceux-ci et ceux-ci [encore], Nous les fortifierons des dons de Ton Seigneur ; les dons de ton Seigneur ne sont pas inaccessibles» [Cor. XVII. 20].

127. khamra **128. ka's** **129. sharāb**

Par «Vin», les soufis désignent l'Essence suprême *(al-dhāt al-`aliyya)* avant l'irradiation théophanique et les secrets inhérents aux choses après l'irradiation. Ils disent : «Le Vin éternel s'est épiphanisé *(tajallat)* en telle chose et sous telle qualification *(na`t)*». De lui les choses tiennent leur existence, enveloppant d'un voile le secret de la Seigneurie *(sirr al-rubūbiyya)*.

C'est lui qu'a chanté Ibn al-Fāriḍ dans sa *Khamriyya*. Si les soufis l'ont nommé «Vin» c'est parce que lorqu'il irradie les coeurs, ceux-ci perdent leurs sens comme s'ils avaient bu le vin matériel. Souvent aussi, ils désignent par «Vin» l'ivresse elle-même *(sukr)*, ainsi que l'émotion et la rencontre extatique *(wajd ; wijdān)*. Ils disent : «Nous étions dans un vin merveilleux», c'est-à dire complètement absents des choses sensibles.

Al-Shushtarī a chanté cet éclat dans ce vers :

«Leur vin n'a pas l'excellence du mien ; mon Vin est éternel»,

ce qui signifie : «L'ivresse que donne le vin des vignes n'a pas l'excellence de mon Vin».

En parlant de la «coupe» *(ka's)* d'où ce vin est bu, les soufis font allusion au rayonnement des lumières épiphaniques dans les coeurs que remplit la ferveur amoureuse *(hayajān al-maḥabba)* : ceux-ci sont visités par la douceur de l'émotion extatique jusqu'à en perdre le sens, ce qui se produit lors de l'audition spirituelle *(samā`)*, de l'invocation *(dhikr)* ou de l'entretien spirituel *(mudhākara)*.

Quelqu'un a dit : «La coupe est le coeur du shaykh». Les coeurs des shaykhs ne sont-ils pas, en effet, des coupes pleines de ce vin, dont ils abreuvent ceux qui les fréquentent et qui les aiment ?

Le «boire» (al-shurb = l'action de boire), c'est la concentration du coeur *(ḥūḍur al-qalb)* ainsi que l'exercice de la méditation et de la pénétration *(fikra ; naẓra)* jusqu'à ce que tu t'absentes *(taghīb)* de ton être [pour te laisser absorber] dans Son Être. Il est identique à l'ivresse *(sukr)*, car le boire et l'ivresse coïncident dans le temps lorsque l'on boit ce vin, ce qui n'est pas le cas avec le vin matériel.

Le pôle Ibn Mashīsh a dit : «L'amour *(al-maḥabba)* vient de ce que Dieu saisit le coeur qu'Il aime en lui dévoilant [quelque chose] de la lumière de sa Beauté et de sa Sainteté de sa Majesté infinie. Le breuvage d'amour *(sharāb al-maḥabba)* opère le mélange *(mazj)* des Attributs [divins] avec les attributs [humains], des Caractères avec les caractères, des Lumières avec les lumières, des Noms avec les noms, des Qualités avec les qualités et des Actes avec les actes. Dieu étend le regard de qui Il veut. Le breuvage *(al-sharāb)* irrigue les coeurs, les artères et les veines. Ne peuvent boire, cependant, que ceux qui ont été progressivement entraînés et éduqués. Chacun est abreuvé selon sa capacité *(qadr)*. Certains reçoivent la boisson sans intermédiaire, Dieu prenant leur affaire en charge,» — mais c'est là un cas exceptionnel — «tandis que d'autres sont abreuvés par [personnes] interposées : ainsi, par les anges, les savants, les grands [maîtres] qui ont été rapprochés de Dieu ... La coupe, c'est la louche par laquelle Dieu puise ce breuvage pur et immaculé pour le verser à ceux de Ses serviteurs qu'Il a élus,» etc. (J'ai explicité ce passage dans mon *Sharḥ al-Khamriyya)*.

124. fikra **125. nazra**

La «méditation» *(fikra)*, c'est la promenade du coeur *(jawalān al-qalb)* dans les épiphanies divines.

L'auteur des *Hikam* a dit : «C'est le cheminement *(sayr)* du coeur dans les aires des altérités *(mayādīn al-aghyār)*». Telle est du moins la méditation des novices *(talibun)*. La méditation de ceux qui progressent [sur la voie mystique] *(sā'irūn)* est le cheminement du coeur à travers les aires des lumières. Quant à la méditation des adeptes *(wāṣilūn)*, c'est le cheminement de l'esprit dans les aires des secrets.

«Il y a donc deux sortes de méditation : la première, qui participe de la vérification *(taṣdīq)* et de la foi, est le propre des gens qui réfléchissent *(ahl al-i`tibār)*», qui constituent la grande majorité des gens de la droite ; «la seconde, qui participe de la vision contemplative *(shuhūd wa `iyān)*, appartient aux clairvoyants *(ahl al-istibṣār)*, «c'est-à-dire aux aspirants les plus doués et à l'élite des gnostiques éprouvés». La méditation est le flambeau du coeur ; si elle disparaît, celui-ci ne reçoit plus de clarté.» Elle est le moyen qui conduit à la richesse suprême *(al-ghinā al-akbar)* ; c'est par elle que se réalise la progression spirituelle et que s'obtient la délivrance *(al-wuṣūl)*. Qui ne médite pas ne progresse pas, et qui ne progresse pas ne parvient pas à la délivrance.

Notre Shaykh al-Būzīdī ... disait souvent : «Le *faqīr* sans méditation est comme le tailleur sans aiguille».

Quant à la «pénétration» *(al-nazra)*, elle est plus subtile que la méditation et lui est supérieur parce qu'elle marque le début de la vision contemplative. La promenade parmi les êtres créés *(al-akwān)*, leur dissolution *(hadm)* et leur subtilisation *(talṭīf)* relèvent de la méditation, tandis que le fait de plonger son regard en soi-même ou dans d'autres épiphanies et de s'en abstraire *(ghayba)* [pour entrer] dans la vision du Divin relève de la pénétration. Lorsque l'homme s'est établi solidement dans la vision contemplative et y demeure, son état se nomme «retraite» *(`ukūf)* dans la Présence divine.

Aussi a-t-on dit que la première station est «remémoration» *(dhikr)* puis vient la «méditation», puis la «pénétration», puis la «retraite» dans la Présence divine. Mais Dieu est plus Savant!

126. shāhid

Al-Qushayrī a dit : «On entend souvent dire qu'untel est témoin de la science *(shāhid al-`ilm)*, qu'untel est témoin de l'émotion extatique *(shāhid al-wajd)* ou qu'untel est témoin de l'état mystique *(shāhid al-ḥāl)*. Le terme «témoin» s'applique alors à ce qui est présent dans le coeur de l'homme, à ce qui domine ses pensées, comme un objet que l'on voit et que l'on contemple quant bien même il n'est pas devant nous, et l'on dit de la chose dont la remémoration *(dhikr)* s'impose à l'homme qu'elle est «son témoin». Si ce qui règne sur le coeur est la remémoration de la science, l'homme est témoin de la science ; si ce qui règne sur son coeur est l'émotion extatique, il est témoin de cette émotion. Le «témoin» est ce qui est présent *(al-ḥāḍir)* et tout ce qui est présent en ton coeur est ton témoin».

123. nafas

Selon Qushayri, on entend par «souffle» *(nafas)* : «Le délassement des coeurs dans la subtilité des mystères *(bilaṭā'if al-ghuyūb)*. Celui qui possède les «souffles» *(ṣāḥib al-anfās)* est supérieur *(arfa`)* à celui qui possède les «états» *(ṣāḥib al-aḥwāl)* et à celui qui possède l'«instant» *(ṣāḥib al-waqt)*. On pourrait dire que le possesseur de l'instant est au début et le possesseur des souffles au terme [de la voie spirituelle], tandis que le possesseur des états occupe une position intermédiaire. Les instants appartiennent aux gens des «coeurs» *(ashāb al-qulūb)*, les états aux gens des «esprits» *(aṣḥāb al-arwāḥ)* et les souffles aux gens des «secrets profonds» *(ahl al-sarā'ir)*».

Je dis que le souffle est plus délicat *(adaqq)* que l'instant : ainsi, préserver les instants contre le gaspillage est le fait des dévôts *(`ubbād)* et des ascètes *(zuhhād)* tandis que préserver les souffles est le fait des gnostiques *(`arifun)* arrivés au but *(wāṣilun)* et que s'occuper des états *(isti`mal al-aḥwāl)* est le fait des mystiques aspirants *(al-murīdūn)*.

Par «préservation de l'instant», il faut entendre la concentration du coeur *(ḥuḍūr al-qalb)* en lui ; par «préservation du souffle», la concentration du secret intime *(ḥuḍūr al-sirr)* dans la contemplation de Dieu.

On dit de quelqu'un que «ses souffles se sont purifiés» *(ṭābat anfāsuh)* si le breuvage qu'il absorbe à la source de l'Unité *(min `ayn al-tawḥīd)* est pur des troubles de l'altérité.

Lorsque Qushayri dit que le souffle est «le délassement des coeurs», il suggère que ceux-ci sont libérés du souci de la garde *(`assa)* et de la vigilance permanente *(dawām al-murāqaba)* et qu'ils ont gagné le repos de la contemplation *(al-mushāhada)* grâce à la subtilité des secrets du *tawḥīd* qui leur sont apparus et à l'immensité du champ qui s'est ouvert à leur vision.

Qushayri rapporte aussi cette maxime : «La meilleure dévotion est le préservation des souffles» *(ḥifẓ al-anfās)*, c'est-à-dire le fait de se maintenir constamment en état de méditation *(fikra)* et de pénétration *(naẓra)* comme l'a chanté le poète :

«Parmi les plus belles doctrines, une ivresse perpétuelle ;
Parmi les plus parfaits désirs, une liaison sans rupture !»

Abu `Ali al-Daqqaq a dit : «Le gnostique n'a pas la libre disposition du souffle», c'est-à-dire qu'il ne lui est pas loisible de le perdre, «car il n'y a aucune indulgence *(musāmaḥa)* qui vaille pour lui ; mais celui qui s'approche de Dieu par la voie de l'amour *(al-muḥibb)* a absolument besoin du [délassement que procure le] souffle, sinon il s'épuiserait par manque de force».

Pour le gnostique, la préservation des souffles devient plus facile à mesure que sa gnose s'amplifie, car la concentration *(ḥuḍūr)* lui devient plus aisée et sa vision s'affermit. Pour l'amant de Dieu, au contraire, l'étroitesse de son état spirituel l'empêche de se concentrer de façon permanente sur le service divin *(khidma)* et, à supposer même qu'il s'absorbe totalement dans ce service et que, de ce fait, la concentration lui vienne plus facilement, son équilibre humain risque d'être compromis. C'est pour cela que le Prophète a donné ce conseil : «Reposez vos coeurs par des agréments licites» ou qu'il a dit à Hanzala et à Abū Bakr : «Si vous demeuriez toujours tels que vous êtes en ma présence, les anges viendraient vous serrer la main ; mais à chaque heure suffit sa peine !».

119. anwār 120. asrār

Par «lumières», on désigne les irradiations tangibles et par «secrets» les idées subtiles qui se cachent au sein des premières. Les secrets, donc, sont plus fins que les lumières ; les secrets sont pour l'Essence et les lumières pour les Qualités dont elles sont la trace *(athar)*.

Après l'irradiation théophanique *(ba`d al-tajallī)*, l'Essence [se polarise] en lumières visibles et secrets invisibles, alors que dans l'état de non-manifestation *(fī ḥāl al-kanziyya)*, il n'y a que les secrets. Le monde de l'omnipotence *(al-Jabarūt)* est, tout entier, secrets ; le monde de la Royauté *(al-Malakūt)* est lumières ; le monde du Royaume *(al-Mulk)* est celui des altérités *(aghyar)* et des troubles *(akdār)*.

L'existence est une *(al-wujūd wāhid)* : quiconque en regarde la face intérieure *(bāṭinuh)* ne voit que les secrets ; quiconque en regarde la face extérieure *(zāhiruh)* par l'oeil de la synthèse *(`ayn al-jam`)* ne voit que les lumières ; et quiconque regarde par l'oeil de la séparativité *(`ayn al-farq)* ne voit que les altérités, lesquelles le détournent du Divin, le confondent et l'effraient, car elles ne sont, en réalité, que troubles.

Si j'ai dénommé «lumières» les irradiations divines *(tajalliyāt al-Ḥaqq)* c'est par voie analogique *(`alā wajh al-tashbih)* parce qu'il est de la nature de la lumière de dissiper l'obscurité et de l'éliminer, comme l'irradiation théophanique dissipe les ténèbres de l'ignorance et met à jour la connaissance du Divin. Pour cette raison, on a pu dire métaphoriquement que «la connaissance est lumière, l'ignorance est obscurité» *(al-`ilm nūr wa'l-jahl ẓulma)*.

Quant au secret *(sirr)* c'est la chose cachée *(al-amr al-khafī)* qui ne peut être saisie [par l'entendement]. Aussi les soufis ont-ils déclaré que le Vin éternel *(al-khamra al-azāliyya)* et les idées éternelles *(al-ma`ānī al-qadīma)* sont, en soi, des secrets ; de même, ils ont nommé les esprits purifiés «secrets» car, une fois purifiés *(ba`d al-taṣfiya)*, ils reviennent à leur origine qui est une portion *(qiṭ`a)* du secret éternel de l'Omnipotence et, lorsqu'ils dominent les corps *(al-ashbāh)*, le tout, ensemble, retrouve l'éternité. Mais Dieu est plus Savant !

121, 122. ḍamā'ir wa'l-sarā'ir

Il y a deux opinions au sujet de ces deux termes : les uns disent qu'ils sont synonymes tandis que, pour d'autres, les «secrets profonds» *(sarā'ir*, plur. de *sarīra)* sont plus fins, plus limpides que les «consciences» *(damā'ir*, plur. de *damīr)* comme l'esprit *(al-rūḥ)* est plus fin que le coeur *(al-qalb)* ; par «consciences» , disent-ils, on entend tout ce que recèle l'intérieur [de l'homme], en bien ou en mal, alors que les «secrets profonds» ne désignent que les beautés *(maḥāsin)* cachées en nous.

En réalité, ces termes désignent la même chose, savoir : ce que le for intérieur *(al-bāṭin)* recèle en fait des croyances et d'intentions, conformément au verset : «Le jour où seront éprouvés les secrets profonds *(sarā'ir)*» [Coran LXXXVI, 9]. Mais Dieu est plus Savant !

117. dhāt 118. ṣifāt

Sache que Dieu — *al-Ḥaqq* — est Essence *(dhāt)* et Qualités *(ṣifāt)* dans le non-commencement comme dans la non-fin *(fi'l-azal wa fi'l-abad)*, c'est-à-dire avant l'irradiation théophanique *(al-tajallī)* et après elle. Ses Qualités sont éternelles *(qadīma)* de par l'éternité *(qidam)* de Son Essence, puisque la qualité ne se dissocie pas du sujet qualifié *(mawṣūf)*. En tant que c'est l'Essence qui s'épiphanise *(tajallat)*, les Qualités lui sont inhérentes *(lāzima lahā)* et restent cachées en elle *(kāmina fīhā)* ; et en tant que ce sont les Qualités qui apparaissent *(ẓāharat)*, l'Essence leur est inhérente. Mais [en réalité] l'Essence est extérieure *(zahira)* et les Qualités intérieures *(bāṭina)*.

Par Qualités, il faut entendre les Qualités réelles *(ṣifāt al-ma`ānī)* et tous les Attributs de Perfection *(awṣāf al-kamāl)*.

Tout ce qui est impliqué dans le processus de l'irradiation théophanique et de la manifestation se situe entre l'Essence et les Qualités. L'Essence est inséparable des Qualités, comme les Qualités sont inséparables de l'Essence. Cette indissociabilité, qui se retrouve dans toute l'existence, a été exprimée dans la formule : «L'Essence est la source des Qualités» *(al-dhāt `ayn al-ṣifāt)*. Autrement dit, le lieu d'apparition *(maẓhar)* de l'une et des autres est unique ou, comme l'on dit certains : «Le sensible est la source de l'intelligible et leur lieu de manifestation *(maẓhar)* est unique».

Un poète oriental a écrit :

«O toi qui t'abreuves à la source, si tu réalises, le doute disparaîtra : l'Essence est la source des qualités ; dans les réalités le doute n'a point de place !»

Que le rideau du sensible baissé devant la face des réalités *(al-ma`ānī)* ne te détourne pas de la vision de l'Essence *(shuhūd al-dhāt)* ! C'est là un domaine qui est perçu par les intuitions mystiques *(adhwāq)* et dans la rencontre extatique *(wijdān)*, mais non par la voie des démonstrations et des preuves rationnelles.

Comme l'a si bien dit Ibn al-Fāriḍ :

«Là, derrière l'enseignement traditionnel *(naql)*, réside une science si subtile qu'elle échappe même aux intelligences saines».

Sache que le rayonnement de l'Essence n'apparaît que dans les lieux épiphaniques *(maẓāhir)* qui sont les traces des Qualités *(athar al-ṣifāt)*, car si elle irradiait sans intermédiaire, les êtres seraient résorbés et anéantis. D'où la parole soufique : «L'irradiation de l'Essence est de la nature de la Majesté *(jalālī)*, l'irradiation des Qualités est de la nature de la Beauté *(jamālī)*». Que l'irradiation de l'Essence sans un intermédiaire anéantirait et consumerait [les êtres] est aussi affirmé par le hadith.

Quant à l'irradiation des Qualités — laquelle est «de la nature de la Beauté» —, elle a lieu dans les «traces» *(al-athar)*, et c'est pourquoi elle s'accompagne [de la possibilité] de la vision et de la gnose *(al-shuhūd wa'l-ma`rifa)*.

Par la suite, les soufis ont élargi le sens de ces expressions et appliqué le terme «essence» *(dhāt)* à tout ce qui relève de la Majesté et le terme «qualités» *(ṣifāt)* à tout ce qui relève de la Beauté, par voie d'analogie *(tashbīh)*. C'est ainsi qu'ils ont dit : La dépendance *(al-faqr)* est essence, l'indépendance *(al-ghinā)* est qualité(s) ; l'humilité *(al-dhull)* est essence, la grandeur *(al-`izz)* est qualité(s) ; le silence est essence, la parole qualité(s), etc.

Le Shaykh de notre Shaykh : Sīdī `Alī al-Jamal al-`Amrānī fait état de ce langage technique dans son ouvrage, mais je ne sais pas s'il avait en cela des prédécesseurs.

Dieu — plus proche de lui que toute chose. Après quoi la proximité s'occulte dans la proximité, en sorte que le proche *(al-qarīb)* s'unit à la proximité, et l'amant à l'Aimé comme l'a chanté celui qui a dit :

«Je suis Celui que j'aime, et Celui que j'aime est moi»,
ou comme l'a dit Shushtarī :
«Je suis l'amant et l'aimé ; il n'y a point ici de deuxième».

114. sharī'a 115. ṭarīqa 116. ḥaqīqa

La «loi» [religieuse] *(al-sharī`a)* c'est la reponsabilité *(taklif)* qui incombe aux organes externes ; la «voie» [spirituelle] *(al-ṭarīqa)* est la purification des consciences ; quant à la «vérité» *(al-ḥaqīqa)*, c'est le fait de voir Dieu *(Al-Ḥaqq)* dans les irradiations épiphaniques *(fi tajalliyat al-mazahir)*.

La loi consiste à Le servir ; la voie à aller vers Lui ; la vérité à Le contempler.

Dès l'instant où Dieu — A*l-Ḥaqq* — a manifesté Sa lumière *(tajallā)* entre les deux pôles [de la manifestation : *diddan*, soit : le monde des Noms et Qualités et celui des formes], illuminant les lieux épiphaniques de la Magnificence seigneuriale *(maẓāhir `aẓamat al-rubūbiyya)* [et faisant descendre Son rayonnement jusque] dans les réceptacles de l'obédience *(qawālib al-`ubūdiyya)*, la «loi» et la «vérité» sont devenues manifestes. Ainsi, la contemplation de la Magnificence en tant que telle est «vérité», tandis que le respect des normes qui conviennent aux réceptacles, par observance *(`ibāda)* et obédience *(`ubūdiyya)*, est «loi». Quant à la «voie», elle vise à épurer les consciences pour les préparer à recevoir l'illumination des réalités divines *(anwār al-haqā´iq)*.

La loi vise donc à épurer les organes externes *(ẓawāhir)*, la voie à épurer les consciences *(ḍamā´ir)* tandis que la vérité embellit le tréfond des coeurs *(sarā´ir)*.

Certains disent que la loi est l'essence de la vérité *(al-sharī`a `ayn al-haqīqa)*, puisqu'elle est d'obligation divine, et que la vérité est l'essence de la loi *(al-ḥaqīqa `āyn al-sharī`a)*, ayant été prescrite avant celle-ci.

Chez les soufis, on entend parfois par *shari`a* tout ce qui conduit à une chose, ou tous les moyens d'obtenir une chose. Ainsi, tous les moyens *(asbāb)* sont des «lois» *(sharā´i`)* et tous les buts *(maqāṣid)* sont des vérités *(haqā´iq)* ; dans ce sens, le sensible est la «loi» de l'intelligible puisque ce dernier est saisi par le truchement du premier ; le combat intérieur est la «loi» de la contemplation ; l'humilité est la «loi» de la grandeur ; la pauvreté est la «loi» de la richesse, etc. De même, le labour et la plantation sont la «loi» de la récolte, d'où le dicton : «Qui plante les lois récolte les vérités et qui plante les vérités récolte les lois». Le deuxième membre de phrase signifie que les vérités [lorsqu'elles s'implantent dans le coeur de l'homme] le font revenir aux lois. Comme l'exprime le poète :

«Les fruits que tu récoltes sont ceux que tu as plantés ;
ainsi le veut la coutume du temps» [la loi ordinaire des enchaînements de cause à effet].

110. talwīn 111. tamkīn

Le «changement» *(talwīn)*, c'est le fait de se déplacer *(intiqāl)* d'un état à l'autre, d'une station à l'autre. Il peut se produire dans un sens descendant ou ascendant. Mais lorsque l'homme parvient à la gnose pure *(ṣarīḥ al-`irfān)* et possède une vision permanente *(tamakkana min al-shuhūd)*, on dit qu'il est dans l' «affermissement» *(tamkīn)*.

Dans le changement, l'homme est sans cesse en croissance *(fī'l-ziyāda)* ; dans l'affermissement, au contraire, il est parvenu au but et s'est stabilisé.
Le terme de son cheminement *(sayr)* correspond à la victoire sur sa propre âme, et cette victoire marque l'arrivée [à dieu] *(al-wuṣūl)*, le stade où les attributs de la nature humaine *(awṣāf al-bashariyya)* se retirent et où le pouvoir de la Vérité divine *(sulṭān al-ḥaqīqa)* les domine entièrement. Si cet état se prolonge, on dit que l'homme est «affermi» *(ṣāḥib tamkīn)*.

Le changement peut cependant venir après l'affermissement. Il s'agit dans ce cas de la descente *(nuzūl)* dans les stations spirituelles, semblable à la descente du soleil dans les signes du zodiaque : le gnostique évolue avec les arrêts providentiels *(maqādīr)* et les suit dans leur évolution ; il varie selon les fluctuations du moment *(talawwun al-waqt)*. Il se trouve alors [dans une situation qui oscille] entre la constriction *(qabḍ)* et l'épanouissement *(basṭ)*, la force et la faiblesse, la privation et la liberalité *(man` wa `aṭā')*, la joie et la tristesse, et d'autres états opposés. Cependant, loin de subir ces changements d'état, il les domine et n'en est pas affecté ; ni les malheurs ni les calamités n'ont d'influence sur lui. Mais Dieu est plus Savant !

112. qurb 113. bu`d

Par «proximité» *(qurb)*, on entend la proximité du serviteur vis-à-vis de son Seigneur, qui résulte de l'obéissance et de la grâce *(tawfīq)*.

Il y a trois degrés de proximité : celle qui s'opère par l'obéissance et l'abstention du péché ; celle qui s'opère par les exercices spirituels et la discipline intérieure *(mujāhada)* ; et celle qui s'opère par l'union mystique *(al-wuṣūl)* et la contemplation *(mushāhada)*.

Les novices *(ṭālibūn)* sont proches de Dieu par l'obéissance, les aspirants initiés *(murīdūn)* par la discipline intérieure, les mystiques unis à Dieu *(wāṣilūn)* par la contemplation.

L'éloignement *(bu`d)* est, d'abord, éloignement de la grâce ; puis éloignement du cheminement sur la voie spirituelle *(sulūk al-ṭariq)* ; enfin, éloignement de la réalisation *(taḥqīq)*.

Dans une parole inspirée *(ḥadīth qudsī)*, Dieu a dit par la bouche du Prophète : «Rien n'approche davantage de Moi ceux qui Me cherchent que l'accomplissement de ce que Je leur ai prescrit, et le serviteur ne cesse de s'approcher de Moi par les dévotions volontaires jusqu'à ce que Je l'aime ; et lorsque Je l'aime Je devient l'ouie, etc». Un autre hadith dit : «Lorsque Je l'aime, Je suis lui *(kuntuhu)*».

La «proximité» *(al-qurb)*, pour le serviteur, consiste à rester, avec son coeur, à la disposition de son Seigneur et dans Son intimité. Quant à Dieu, Il manifeste Sa proximité vis-à-vis de Son serviteur en dépouillant celui-ci de son existence illusoire et en soulevant le voile qui obscurcit sa clairvoyance *(baṣīra)*, en sorte qu'il voit la Vérité —

«Un an séparés, nous nous retrouvâmes ;
mais son salut fut pour moi un adieu».

Ou comme l'a dit cet autre :
«Il est venu, mais sa visite n'était qu'une apparition :
celle d'un voisin venu demander du feu.
A la hâte, il est passé près de la porte de ma demeure ;
quel mal cela lui aurait-il fait d'y pénétrer ?».

Les clartés se prolongent davantage ; elles ont plus d'emprise [sur l'âme], plus d'efficacité pour dissiper les ténèbres et chasser les doutes. Cependant, elles risquent toujours de s'évanouir, celui qui les reçoit n'étant pas fermement établi dans la lumière du soleil de sa gnose *(`irfānih)*. Les moments où elles brillent sont éphémères et long le temps de leur occultation. Mais, même lorsque leur lumière a disparu, il subsiste des traces de leur passage et celui qui les a reçues vit dans la bénédictions *(barakāt)* de ces traces jusqu'à la venue d'une nouvelle clarté. Ainsi en est-il jusqu'à ce que le soleil diurne [litt. : de son jour] brille d'un éclat soutenu. Il n'y a plus, dès lors, d'occultation, et le poète chante :

«Une nuit, le soleil de mon Bien-Aimé s'est levé ;
il a lui, et aucun coucher n'a suivi [son lever].
Le soleil diurne se couche la nuit,
mais les soleils des coeurs jamais ne s'occultent».

108, 109. bawādit wa'l-hujūm

Par «surprises» *(bawādith ; sing. bādith)*, on entent ce qui prend le coeur au dépourvu, ce qui survient inopinément et provoque nécessairement la joie ou la tristesse.

Par «assaut» *(hujūm ; de ḥajama)*, on entend ce qui survient dans le coeur avec la force du moment *(biquwwat al-waqt,)*, sans artifice ni participation volontaire *(takassub)*.

Les état intérieurs (*aḥwāl)* [qui résultent de ces émotions] varient en fonction de la force ou de la faiblesse [du caractère de celui qui les reçoit]. Certains hommes sont ébranlés par les «surprises» ou entièrement dominés par les «assauts», tandis que d'autres ne sont affectés ni dans leur humeur *(ḥāl)* ni dans leur force d'âme ; les «surprises» ne les déconcertent pas, les «assauts» ne les font pas fléchir, pas plus que les soucis ne les effrayent ou que les craintes ne les troublent.

Ceux -là sont les maîtres du moment *(waqt)*, comme l'a dit le poète :

«Les vicissitudes du temps ne savent comment les atteindre ;
ils tiennent en bride le malheur et la calamité».

Tels sont les gens de l'enracinement *(al-rusūkh)* et de l'affermissement *(al-tamkīn)* : que Dieu nous rende pareils à eux ! Amin !

Pour ce qui est de la mise à découvert des pensées contenues dans le coeur des hommes *(mukāshafa ḍamā'ir al-nās)*, elle n'est pas le but recherché par les soufis, et il arrive qu'elle soit donnée à celui qui n'a pas atteint le vraie *mukāshafa*.

Ces deux stations sont suives de la «rencontre intime» *(al-musāmara)*, dans laquelle apparaissent les secrets de l'Essence. Le serviteur est alors abstrait de sa propre existence et il se plonge dans l'Océan de l'Unité *(baḥr al-aḥadiyya)* pendant une heure ou deux ; après quoi il revient à sa conscience *(ilā shāhidih)* et à ses sens comme le nageur resté sous l'eau remonte à la surface. C'est là que débute la rencontre extatique *(al-wijdān)* et que commencent à briller les lumières *(anwār)* de la contemplation *(al-mushāhada)*. Après vient la contemplation [intégrale] dans laquelle on voit Dieu perpétuellement et sans effort, ou dans laquelle on trouve Dieu sans la moindre équivoque *(bilā tuhma)*.

Al-Junayd a dit : «La *mushāhada* c'est l'existence de Dieu en ton absence». La définition de cette station a déjà été donnée [rubrique 17] mais on l'a reprise ici pour la rattacher aux notions précédentes.

Al-Qushayrī a dit : «Le compagnon de la mise en présence est lié aux signes *(āyāt)* de Dieu ; le compagnon de la mise à découvert est heureux [de voir] les qualités divines ; quant au contemplatif, il est consumé dans l'Essence divine». J'ajouterai que le compagnon de la rencontre intime est tantôt ceci, tantôt cela. Qushayrī continue : «Le compagnon de la mise en présence est conduit par son intelligence *(`aql)*, le compagnon de la mise à découvert s'approche du but par la science *(`ilm)* et le contemplarif est effacé par sa gnose *(ma`rifa)*.

Ce que l'on a écrit de plus complet au sujet de la contemplation est ceci : «C'est la succession ininterrompue des lumières épiphaniques *(anwār al-tajallī)* dans le coeur, sans que jamais vienne s'interposer un voile». Imaginons une nuit obscure dans laquelle se succéderaient les éclairs, en sorte que la nuit se ferait jour : ainsi est le coeur qui reçoit perpétuellement l'irradiation théophanique. Comme l'a chanté le poète :

«Ma nuit est éclairée par Ta Face
et ses ténèbres se dispersent parmi les hommes ;
Eux sont enveloppés dans les voiles obscurs,
mais nous sommes baignés dans la clarté du jour».

Al-Nūrī a dit : «Quant vient le matin, inutile est la lampe». Quant aux paroles du poète rapportées ci-dessus, on peut les paraphraser en disant : «La nuit de mon existence est éclairée par l'existence de Ton Essence ; les ténèbres de mon existence se sont dissipées dans le jour de Ton Être».

105. lawā'ih 106. lawāmi` 107. ṭawāli`

Ces termes, qui ont un sens très proche, désignent ce qui se produit chez les débutants [dans la voie mystique] lorsque les lumières de la vision *(anwār al-shuhūd)* leur apparaissent par intermittence. Ainsi, on parle d'abord de «lueurs» *(lawā'ih)*, puis d'«éclairs» *(lawāmi`)*, puis de «clartés» *(ṭawāli`)*, les éclairs étant plus visbles que les lueurs et les clartés plus manifestes que les éclairs. Tandis que les éclairs restent visibles pendant deux ou trois heures, les lueurs, plus faibles, s'éteignent rapidement, comme l'a dit le poète :

98. mahw **99. ithbāt**

L'«effacement», c'est le fait de s'abstraire des choses existantes par extinction *(al-ghayba `an al-kā'ināt fanā'an)*.

L'«affirmation», c'est le fait de reconnaître l'aspect positif des choses par subsistence *(baqā'an)*.

Ces termes s'appliquent à l'effacement des attributs blâmables et à l'affirmation des attributs louables.

Il y a trois degrés à considérer : l'effacement des fautes dans le comportement extérieur ; l'effacement de l'inadvertance *(ghafla)* dans les mouvements de l'âme ; et l'effacement de la faiblesse *('illa)* dans le tréfond du coeur.

Faire disparaître ses fautes c'est affirmer son repentir ; effacer l'inadvertance c'est affirmer son état d 'éveil *(yaqaza)* ; effacer la faiblesse c'est affirmer la pureté *(al-ṣafā')*.

100. sitr **101. tajallī**

Par «recouvrement» *(sitr)*, les soufis désigent l'état du serviteur qui s'absente de [la Présence de] son Seigneur, soit qu'il se délasse [dans quelque plaisir], soit qu'il redescende [du plan de la Divinité vers celui des formes], soit qu'il s'absorbe dans une chose quelconque.

Par «illumination» *(tajallī)*, on entend que la Magnificence du Seigneur se dévoile *(kashf)* au serviteur.

Ces deux termes n'ont de sens qu'avant l'«enracinement» [dans la gnose] *(al-rusūkh)*, car, ensuite, il n'y a plus «d'absence» *(ghayba)* [concevable] pour le serviteur.

Le vulgaire est à jamais dans l'état de recouvrement. L'élite se trouve entre le dévoilement et le voile. Les élus de l'élite sont dans l'illumination perpétuelle.

Aux yeux du vulgaire, le recouvrement est un châtiment. Pour les gens d'élite, c'est une miséricorde : car, si un voile ne venait parfois les recouvrir, ils seraient anéantis par la puissance de la Réalité ; mais celle-ci tantôt leur apparaît et tantôt se recouvre à leur vue. Ainsi, les gens d'élite, sont entre vie et vide : lorsque l'illumination les atteint, ils se volatilisent ; lorsqu'elle se voile à leurs yeux, ils reviennent à eux-mêmes et vivent à nouveau.

102. muḥāḍara **103. mukāshafa** **104. musāmara**

La «mise en présence» *(al-muhādara)*, c'est lorsque le coeur se tient présent auprès du Seigneur. Elle a lieu en-deçà du voile [existentiel], soit par la supputation des preuves authentiques, soit par la réflexion didactique *(fikrat al-i`tibār)*, soit par la puissance du *dhikr* lorsqu'il domine le coeur.

Elle est suivie de la «mise à découvert» *(al-mukāshafa)* qui est présence du coeur auprès du Seigneur, mais en toute clarté, sans qu'il y ait besoin de considérer des preuves ni de rechercher des arguments. Celle-ci laisse aussi subsister le voile [existentiel], mais implique la proximité *(al-qurb)* caractéristique de la station de la vigilance *(al-murāqaba)*. Elle est le propre des dévots *('ubbād)*, des ascètes *(zuhhād)* et marque la limite où finissent les secrets *(nihāyat al-asrār)*.

Abū `Alī al-Daqqāq a dit . «La recherche extatique entraîne nécessairement l'absorption *(istī`āb)* du serviteur ; l'émotion extatique entraîne nécessairement sa submersion *(istighrāq)* ; l'extase entraîne nécessairement sa dissolution *(istihlāk)*». C'est comme si le serviteur regardait la mer, puis montait [sur un navire], puis se noyait.

Al-Qushayrī a dit aussi : «Les choses se déroulent dans l'ordre suivant : volition *(quṣūd)*, puis boisson *(wurūd)*, puis vision *(shuhūd)*, puis extase *(wujūd)*, puis extinction *(khumūd)*». La volition c'est ce qui anime ceux qui recherchent l'extase *(mutawājidūn)* ; la boisson est réservée aux extatiques *(wājidūn)*, à ceux qui boivent le Vin *(al-khamra)* ; la vision est le propre de ceux que saisit la rencontre extatique, des enivrés ; quand à l'extase et à l'extinction, elles sont le propre des éveillés *(ahl al-ṣaḥw)* ; mais Dieu est plus Savant !

94. dhawq, 95. shurb 96. sukr 97. ṣaḥw

Le «goût» fait suite à la connaissance [spéculative] de la Réalité *(al-`ilm bi'l-ḥaqīqa)*. Il désigne la fulguration des lumières de l'Essence éternelle sur l'intelligence *(al-`aql)*. Illuminée par les lumières de l'Éternité *(al-qidam)*, celle-ci cesse alors de voir le contingent *(al-ḥudūth)*. Cependant , ce sont là des éclairs fugitifs qui tantôt brillent et tantôt disparaissent, tandis que celui qui les reçoit pénètre et sort alternativement [de la lumière d'Éternité] : lorsque l'éclair brille, l'homme s'évanouit à sa propre sensibilité *(ghāba `an hissih)* et lorsque l'éclair disparaît, il revient à elle et retrouve la vision de son individualité *(ru'ya nafsih)*.

Tel est le «goût», selon les soufis. Cependant, lorsque cette lumière se plonge pendant une heure ou deux, elle devient «boisson» *(shurb)*. Si elle persite encore, elle devient «ivresse» *(sukr)*. Il y a alors l'effacement des contours formels dans la vision du Dieu Vivant et Immuable, abscence *(ghayba)* hors des traces *(athar)* dans la vision de l'Activateur *(al-mu`aththir)*. Cet état se nomme aussi «extinction» *(fanā')*.

Si le serviteur revient ensuite à la vision des traces, qu'il les voit subsister *(qiyām)* par Dieu, s'il voit qu'elles sont une des lumières de Dieu, il atteint l'état de «lucidité» *(sahw)*, aussi nommé «satiété» *(rayy)* et subsistence *(baqā)*, parce que, après leur extinction, les choses subsistent par Dieu. On parle aussi «d'extinction de l'extinction» *(fanā' al-fanā')*, car celui qui a atteint ce degré sait qu'il n'y a là aucune chose qui soit susceptible de s'éteindre, à l'exception de l'illusion *(wahm)* et de l'ignorance *(jahl)* qui, elles, n'ont aucune réalité intrinsèque *(lā ḥaqīqata lahumā)*.

Al-Qushayrī a dit : «Sache que la lucidité est à la mesure de l'ivresse ; celui dont l'ivresse est authentique *(bi ḥaqq)* aura une lucidité authentique ; celui dont l'ivresse est mêlée de passion mondaine aura une lucidité adultérée ; celui dont l'état intérieur *(ḥāl)* est véridique sera protégé *(maḥfūz)* dans son ivresse». Il a dit ensuite : «Celui dont l'amour est fort boira éternellement».

Que Dieu bénisse le lait qui a nourri l'auteur de ces paroles :

«J'ai bu l'amour coupe après coupe ;
pourtant la boisson ne s'est pas tarie et ma soif ne s'est pas étanchée».

wa jamāl). «Quiconque pense que la Subtilité de Dieu est scindée de Sa Providence *(qadar)* fait preuve de courte vue».

90. tawājud 91. wajd 92. wijdān 93. wujūd

Dans la «recherche de l'extase» *(tawājud)*, on affecte les dehors de l'émotion extatique *(wajd)* et on les utilise méthodiquement ; ainsi emploie-t-on la danse *(raqs)*, les mouvements rythmiques *(shaṭh)*, le geste qui consiste à se lever *(qiyām)*, etc. Cette recherche n'est admissible que chez les *fuqarā´* qui ont fait voeu de dénuement total *(mutajarrid)* ; pour eux, il n'y a pas de mal à simuler l'extase et à en répéter les gestes pour répondre à un appel intérieur *(ḥāl)*, et c'est là [au contraire] un remède pour l'âme. Elle est, certes la station des faibles mais les forts la pratiquent néanmoins, soit pour soutenir et encourager les plus faibles, soit parce qu'ils y trouvent de la douceur.

On demanda à Abū Muhammad al-Jarīrī : «Quel est ton état dans l'audition spirituelle *(samā`)* ?». Il répondit : «S'il y a parmi les assistants quelqu'un devant qui je me gêne, je retiens mon émotion extatique ; si je suis seul, je lui lâche la bride et la laisse s'exprimer».

Quant à Junayd, il commençait par manifester les dehors de l'extase, puis s'immobilisait. Quelqu'un lui demanda : «N'éprouves-tu donc rien dans l'audition spirituelle ?». Il répondit : «Tu vois les montagnes et tu les crois immobiles ; pourtant, elles se déplacent comme les nuages !» [Coran, XXVII, 88].

Moi-même, lorsque je participais à un oratorio avec notre Shaykh Al-Būzīdī, je le voyais se balancer de droite à gauche.

Un des disciples de Mawlāy Al-`Arabī al-Darqāwī m'a dit que son maître n'arrêtait pas de danser jusqu'à la fin de l'audition.

Ne méprisent l'audition spirituelle que ceux qui sont sensibles *(jamid)*, ignorants, sans contact avec les secrets de la Réalité.

Par «émotion extatique» *(wajd)*, on entend ce qui survient dans le coeur et s'empare de lui à l'improviste *(bi ghayri ta`ammul)* et sans que l'homme y ait aucune part. Ce peut être un désir ardent et anxieux *(shawq muqliq)* ou une crainte troublante *(khawf muz`ij)*. Cet état succède à la recherche de l'extase *(tawājud)*.

Un soufi a dit : «Le *tawajūd* est le fruit de la quête assidue *(munāzala)* des secrets spirituels, comme la douceur de l'obéissance est le fruit du respect constant des prescriptions extérieures» : de même en effet que la douceur de l'obéissance s'accentue à mesure que l'homme persévère dans sa pratique, de même l'émotion extatique se renforce chaque fois que s'intensifie la réalisation des secrets spirituels et du *tahwīd*.

On parle de «rencontre extatique» *(wijdān)* lorsque la douceur de la présence *(ḥalāwat al-shuhūd)* se prolonge, accompagnée le plus souvent d'ivresse *(sukr)* et de stupeur *(dahash)*.

Si cette rencontre dure jusqu'à ce que se dissipent la stupeur et l'embarras *(hayra)* et que les facultés de méditation et de pénétration *(al-fikra wa´l-nazra)* se purifient, elle devient l'«extase» *(al-wujūd)* [station] à laquelle Junayd fait allusion dans ce vers :

> «Mon extase, c'est que je m'absente de l'existence
> grâce à ce qui se montre à moi de la Présence».
> *(wujūdī an aghība `ani´l-wujūd bimā yabdū `alayya mina´l-shuhūd)*

Ainsi, la Plénitude *(al-qabḍa)* qui est la première [chose] apparue au sein de la vacuité de la Nuée *(faḍā'al-amā')* est, dans sa manifestation extérieure, sensible : Royaume ; dans sa réalité intérieure, intelligible, elle est la Royauté ; quant à l'Océan infini, subtil dont elle jaillit, c'est l'Omnipotence.

Les secrets des réalités intelligibles sont les jardins des gnostiques, car c'est là que leurs esprits se délectent. Cependant, il est évident que les réalités intelligibles sont de nature subtile et que leur splendeur n'apparaît que dans la manifestation sensible, c'est-à-dire dans le Royaume. Or, le monde sensible tel qu'il est en soi est un complément annexé *(muḍāf)* à notre Prophète, car il n'est apparu qu'à lui et parce que les secrets de l'Essence n'ont jailli que de la lumière mohammédienne.

C'est pourquoi le Pôle Ibn Mashīsh a dit : «Les jardins de la Royauté sont parés des fleurs de sa beauté» (ce qui signifie «rendus admirables»), phrase dans laquelle le Royaume est implicitement mentionné puisque les fleurs des réalités intelligibles n'apparaissent que dans le monde sensible, qui est le Royaume.

Puis Ibn Mashīsh a continué : «Et les bassins de l'Omnipotence débordent du flux de ses lumières». Il aurait pu dire : «L'Océan de l'Omnipotence déborde du flux de sa lumière» pour suggérer la Plénitude mohammédienne est le débordement de l'océan de sa lumière subtile ; mais il a préféré parler des «bassins» *(ḥiyāḍ)* pour faire une allitération avec les «jardins» *(riyāḍ)* et il a mis au pluriel la lumière [qui est la source] de la Plénitude parce que cette lumière se ramifie en de multiples lumières : de même, Dieu [Coran I, 1] a parlé des «mondes» au pluriel *(al-`ālamīn)*, bien que le monde soit [en réalité] un *(wāḥid)*, parce que «le monde» admet de multiples genres. Mais Dieu est plus Savant !

Intrinsèquement, le Royaume est ce que saisissent les sens *(al-ḥiss)* et la fantaisie *(al-wahm)*, la Royauté ce que saisissent la connaissance *(al-`ilm)* et l'intuition *(al-dhawq)*, l'Omnipotence ce qui est saisi dans le dévoilement *(al-kashf)* et la rencontre extatique *(al-wijdān)*.

Mais l'existence est une *(al-wujūd wāḥid)* ; seules diffèrent les relations [*nisba*, que l'on y établit] conformément à [l'acuité de] la vue *(ru'ya)* et au chemin parcouru [dans la réalisation spirituelle]. Ainsi, on appelle «Royaume» l'existence telle que la voit celui qui s'arrête à l'aspect sensible des êtres et, par eux, se trouve voilé des réalités intelligibles ; on appelle «Royauté» l'existence telle que la perçoit celui qui pénètre jusqu'à la vision des réalités intelligibles. Quant à celui qui regarde vers la source d'où jaillit la plénitude, il nomme l'existence «Omnipotence».

Lorsque les branches s'unissent aux racines, que tous les contenants se «subtilisent» *(talaṭṭafat)* jusqu'à devenir des réalités intelligibles et que l'Océan de l'Unité absolue *(baḥr al-aḥadiyya)* submerge l'univers, tout devient Omnipotence.

Chaque station constitue un voile pour ce qui la précède : la Royauté voile la vision du Royaume, l'Omnipotence voile la Royauté, sauf pour ceux qui s'engagent dans la voie de la progression spirituelle *(al-sulūk)*. Mais Dieu est plus Savant !

87. nāsūt 88. lāhūt 89. raḥamūt

La «Nature humain» *(al-nāsūt)* désigne l'aspect sensible des contenants.

La «Nature divine» *(al-lāhūt)* désigne les secrets des réalités intelligibles.

La «Présence miséricordieuse» *(al-raḥamūt)* désigne la Subtilité *(luṭf)* et la Miséricorde *(raḥma)* qui pénètrent toutes choses, leur conférant grandeur et beauté *(jalāl*

82. ḥiss 83. ma`nā

Lorsqu'on dit «le sensible» *(al-ḥiss)*, on considère les choses sous l'aspect de la condensation *(takthīf)* extérieure, tandis que par «l'intelligible» *(al-ma`nā)* on les considère sous l'aspect de la subtilisation *(talṭīf)* intérieure. Ainsi, l'aspect sensible des choses est un contenant et un support *(awānin ḥāmila)* pour les réalités intelligibles *(ma`ānī)*.

Al-Shushtarī a dit : «Ne regarde pas les contenants mais plonge dans l'océan des idées. Peut-être Me verras-tu !».

Comparable à la neige dont l'apparence extérieure *(al-ẓāhir)* est neige mais la réalité interne *(al-bāṭin)* est eau, l'univers *(al-kawn)* est extrinsèquement «le sensible», intrinsèquement «l'intelligible».

L'intelligible est composé des secrets subtils de l'Essence, lesquels sont indissolublement liés aux choses *(qā'im bi'l-ashyā')*. Les réalités intelligibles perfusent les réceptacles comme l'eau perfuse la neige.

A ce sujet, le Pôle des pôles, le Shaykh al-Jīlānī déclare :

« L'univers n'est comparable qu'à la neige
dont tu es l'eau jaillissante.
La neige, nous le réalisons, n'est pas autre que l'eau ;
mais toutes deux diffèrent selon les statuts établis par la loi ».

Le sensible n'a de raison suffisante *(qiyām)* que dans l'intelligible, tandis que l'intelligible ne se montre que par le sensible. L'intelligible, dont la nature est impondérable, subtile, ne peut être saisi qu'en se rendant sensible dans les moules existenciels : la manifestation de l'intelligible sans un support sensible est une impossibilité.

Par ailleurs, voir le sensible sans l'intelligible est ignorance, obscurité.

D'où cette sentence de l'auteur des *Ḥikam* :

«L'univers tout entier est obscurité. Seule l'a éclairé l'apparition *(ẓuhur)* du Dieu de Vérité *(al-Haqq)* en son sein »...

Ainsi, Dieu n'est vu que par le truchement des épiphanies *(tajalliyāt)* dans ce monde et dans l'autre, ainsi que l'a dit le poète :

«L'Essence, l'homme ne saurait l'atteindre sans un support épiphanique *(maẓhar)*, dût-il se briser sous l'ardeur de son désir » *(ḥirs)*.

84. mulk 85. malakūt 86. jabarūt

«Le Royaume» *(al-mulk)* est la manifestation sensible des êtres ; «La Royauté» *(al-malakūt)* est l'aspect intérieur des êtres, constitué par les secrets des réalités intelligibles *(asrār al-ma`ānī)*.

«L'Omnipotence» *(al-jabarūt)* est l'océan infini d'où jaillissent le sensible et l'intelligible.

Par la «sagesse», on entend le recouvrement *(tasattur)* de la Puissance par l'existence *(wujūd)* des causes occasionnelles et efficientes *(al-asbāb wa`l-`ilal)*.

Ainsi, la Puissance manifeste et la Sagesse recouvre. Cependant, la Puissance ne se dissocie pas de la Sagesse, sinon dans les cas exceptionnels que constituent le miracle *(mu`jiza)*, le charisme *(karāma)* ou la sorcellerie *(sha`wadha)*.

On peut appliquer le terme «Puissance» à l'Essence, après que celle-ci s'est épiphanisée, en désignant la qualifié [l'Essence] par le nom de la qualité. Quant à la Sagesse, c' est ce qui recouvre l'Essence : les perceptions *(al-ḥiss)*, les caractéristiques de la nature humaine *(awṣāf al-bashariyya)* et les lois qui régissent l'état de servitude *(aḥkām al-`ubūdiyya)*.

Ainsi, l'extériorisation *(ẓuhūr)* de Dieu le Très-Haut conformément à Son Nom : l'Extérieur *(al-Ẓāhir)* se nomme «Puissance», tandis que son intériorisation dans son extériorisation *(buṭūnuh fī ẓuhūrih)* conformément à son Nom : l'Intérieur *(al-Bāṭin)* se nomme «Sagesse». Ou : l' Irradiation divine depuis le Monde du Mystère *(`ālam al-ghayb)* jusqu'au monde de témoignage *(`ālam al-shahāda)* est Puissance, tandis que l'occultation [de la lumière divine] au sein de sa manifestation extérieur est Sagesse.

C'est à cela que fait, allusion l'auteur des *Hikam* lorsqu'il dit : «Gloire à Celui qui cache le secret de sa Spécificité *(al-khuṣūṣiyya)* en faisant apparaître les attributs de la nature humaine et qui rend manifeste la Grandeur de sa Seigneurie en extériorisant l'état de servitude».

80. farq 81. jam`

Par «conscience séparative» *(farq)*, on entend la vision de la forme sensible *(ḥiss)* des êtres et le respect des prescriptions *(aḥkām)* et des convenances *(adab)* qui conviennent à cet état et s'expriment par le service pieux et l'obédience *(`ibāda, `ubūdiyya)*.

Par «conscience unitive» *(jam`)*, on entend la vision de la réalité intelligible *(ma`nā)* qui est inhérente à toute chose *(qā'im bi'l-ashyā)* et reliée à l'Océan infini de l'Omnipotence *(al-baḥr al-muḥīṭ al-jabarūtī)*.

On peut dire également que la «conscience séparative» est vision des moules formels *(qawālib)* et la «conscience unitive» vision des lieux épiphaniques *(maẓāhir)* : les moules sont le lieu où s'accomplissent les prescriptions religieuses *(maḥall al-sharā'i`)* tandis que le lieux épiphaniques sont des réalités spirituelles *(ḥaqā'iq)* elles-mêmes.

Abū `Alī al-Daqqāq a dit : «Le *farq* c'est ce qui t'est attribué et le *jam`* ce qui t'est enlevé» *(mā suliba `anka)*.

Aussi la conscience séparative sans la conscience unitive est-elle pharisaïsme *(fusūq)*, froideur stérile *(jumūd)* et ignorance du Divin *(jahl bi'Llāh)* tandis que la conscience unitive sans conscience séparative est hérésie *(zandaqa)* et impiété *(kufr)* — sauf dans le cas de l'ivresse extatique *(sukr)* —, car elle engendre le mépris de la loi apportée par les envoyés divins et celui de la Sagesse divine *(ḥikma)*.

Il n'y a pas de scission entre la Puissance et la Sagesse, et c'est pourquoi le serviteur doit être uni dans sa séparation et séparé dans son union, réalisant intérieurement la conscience unitive, manifestant extérieurement l'état de séparation.

Abū Sa`īd Ibn Al-A`rābī a dit : «C'est [lors] que la Magnificence *(al-`azama)* et la Majesté *(al-Jalāl)* divines se montrent au serviteur et lui font oublier le monde d'ici-bas et l'autre monde avec tous les états, degrés et stations ainsi que les souvenirs [de ces choses], qu'elles le font s'éteindre à toute chose, à son propre entendement *(`aql)*, à son âme, à son extinction même des choses et à son extinction de l'extinction. De cette façon, il se noie dans la Gloire *(al-ta`ẓim)*» ou, en d'autres termes, la Magnificence de l'Essence se révèle à lui, effaçant toutes choses à sa vue, y compris sa propre âme ; il devient ainsi l'Essence même *(`ayn al-`ayn)* et se noie dans l'Océan de l'Unité.

On parle aussi de «fanā» pour désigner l'extinction dans les actes *(fanā' fī'l-af`āl)*, état où l'on voit pas d'autre Agent que Dieu, et l'extinction dans les qualités *(fanā' fī'l-ṣifāt)*, état où il n'y a pas d'autre Puissant, Oyant, Voyant hormis Dieu, c'est-à-dire où l'on voit les créatures comme mortes, dénuées de tout pouvoir et de toute capacité d'entendre et de voir, sauf si Dieu la leur donne.
Ensuite vient l'extinction dans l'Essence *(fanā' fī'l-dhāt)* comme l'a décrite le poète :

«Il s'éteint, puis s'éteint, puis s'éteint ;
et son extinction coïncide avec la subsistence»

Quant à la «subsistence» *(baqā')*, c'est le fait de revenir à la vision des traces *(al-athar = les êtres)* après s'en être absenté, ou de voir le sensible *(al-ḥiss)* après s'en être abstrait, en percevant simultanément l'intelligible *(al-ma`nā)*. On voit alors le sensible comme subsistant par Dieu *(qā'im bi'Llāh)*, et comme une des lumières dans laquelle Dieu s'épiphanise : si le sensible n'existait pas, l'intelligible ne pourrait pas se rendre manifeste, de même que sans l'intermédiaire *(wāsiṭā)* on ne pourrait connaître le but *(al-mawsūt)*.

Dieu le Très-Haut s'épiphanise entre deux extrêmes qui sont : le sensible et l'intelligible, ou la Puissance et la Sagesse, ou la séparation et l'union *(al-farq wa'l-jam`)*.

Si l'on est privé de la vue d'un des deux extrêmes, il y a extinction, tandis que si on les voit simultanément il y a subsistence.

Ainsi, celui qui n'a conscience ni du sensible, ni de la Sagesse, ni de l'union est dans l'extinction tandis que celui qui les voit en même temps que les termes opposés est dans la subsistence.

La subsistence est une extension de l'extinction [elle lui ajoute une dimension nouvelle, sans en modifier la nature] en ce sens que la conscience unitive ne voile pas la conscience séparative et qu'inversement l'extinction ne voile pas la subsistence, ou que la vision de la Puissance ne cache pas la vision de la Sagesse : au contraire, celui qui a réalisé la subsistence donne à chacun son dû et à chaque être la considération qu'il mérite.

On rapporte aussi l'extinction et la subsistence, respectivement, au dépouillement *(takhalli)* et à l'embellissement *(taḥallī)* en disant «un tel s'est éteint *(fanya)* à ses caractères blâmables et s'est pérennisé *(baqya)* par les caractères louables». Mais Dieu est plus savant !

78. qudra 79. hikma

Par la «Puissance», on entend la manifestation *(iẓhār)* des choses conformément à la Volonté *(irāda)*.

Telles sont ses caractéristiques. Quand à son fond *(kunh)* réel, Dieu seul peut l'appréhender entièrement.

75. ʿamā

La «Ténèbre» est une expression qui caractérise l'Essence suprême dans la pré-éternité *(al-azal)*, avant l'irradiation théophanique *(tajallī)*.

Il s'agit d'une vacuité *(faḍā')* subtile, cachée, pure, insaisissable. Sa sublimité *(fawqiyya)*, sa profondeur *(taḥtiyya)* et ses quatre directions n'admettent pas de limite; son antécédence *(awwaliyya)* et son ultimité *(akhiriyya)* ne connaissent pas de terme. Elle est vierge des contours et des formes et caractérisée par les attributs de la Perfection infinie : Puissance, Volonté, Omniscience, Vie, Audition, Vue, Parole.

Ibn al-Fāriḍ a décrit toutes ces qualités dans sa *khamriyya* : «On me dit : 'Décris-la !, car tu en connais les caractères'. Oui !, je sais ce qui la qualifie. Pureté, elle n'est pas eau ; subtilité, elle n'est pas air; lumière, elle n'est pas feu; esprit, elle n'est pas corps ; Sa parole a précédé tout ce qui existe, de toute éternité ; en elle il n'y a point de forme, point de contour».

Puis elle s'est épiphanisée dans les contours et les formes en sorte que le subtil est devenu grossier, l'occulte est devenu manifeste, l'invisible *(al-ghayb)* est devenu visible *(shahāda)*. Cependant, ce qui était avant le commencement *(fi'l-azal)* est cela même par quoi tout s'est épiphanisé dans la suite des temps *(fi'l abad)* : «Dieu était et aucune chose avec Lui ; et Il est maintenant tel qu'Il a toujours été».

Un *ḥadīth* cité par Tirmidhī, d'après Abū Ruzayn al-`Uqaylī a la teneur suivante : «Je demanderai au Prophète : " Où Dieu était-il avant de créer Sa création ?» Il répondit : «Il était dans une Ténèbre ; nulle atmosphère *(hawa')* n'était au-dessus ni en-dessous d'elle» ; c'est-à-dire qu'Il était en mode caché et subtil *(fī khafā wa laṭāfa)*, que nulle atmosphère ne s'étendait au-dessus ou au-dessous de Lui, mais que la Magnificence de Son Essence *(`aẓama dhātih)* embrassait tout «au-dessus» et tout «au-dessous» et toute atmosphère.

Quelqu'un s'adressa ainsi à Seyidnā `Alī «O, cousin du Prophète ! Où était Notre Seigneur ?», ou bien : «Notre Seigneur réside-t-il quelque part ?». Le visage de `Alī changea et il resta longtemps silencieux. Après quoi il dit : «Demander 'où était Dieu ?', c'est interroger sur un lieu. Or 'Dieu était, mais il n'y avait pas d'espace' *(kāna'Llāh wa lā makān)*. Puis Il a créé le temps et l'espace, et Il est maintenant tel qu'Il était sans le temps ni l'espace ». Autrement dit : «Dieu était et aucune chose avec Lui et Il est, maintenant, sans aucune chose avec Lui». Comprends cela !

76. fanā´ 77. baqā´

Lorsqu'on parle d'«extinction» *(fanā')*, cette expression s'applique en propre à l'extinction dans l'Essence *(fanā' fi'l-dhāt)* qui est l'effacement des contours et des formes par la contemplation *(al-shuhūd)* du Dieu Très-Grand *(al-Kabīr)* et Sublime *(al-Muta`āl)*, ou par la dissolution *(istihlāk)* du sensible *(al-ḥiss)* devant la manifestation de l'intelligible *(al-ma`nā)*.

Abū'l-Mawāhib a écrit : «C'est un effacement *(maḥw)*, une disparition *(idmihlāl)*, un départ hors de toi-même et une cessation (zawāl) [de l'existence individuelle]».

qui n'a pas de fin comme Il était dans ce qui n'a pas commencé [dans la pré-éternité: *al-azal*] : « Dieu était et aucune chose avec Lui, et Il est maintenant tel qu'Il a [toujours] été». C'est alors que le contingent se dissipe *(yartafi')*, que l'Eternité s'affirme comme seule réelle (*yanfarid)* et que celui qui vit cette expérience mystique *(ṣāḥib hādha'l-dhawq)* quitte ses semblables, à l'exception de ceux qui l'aident à se rapprocher de son Seigneur ; c'est alors aussi qu'il s'éloigne de sa patrie en quête de Dieu — l'émigration étant une coutume prophétique *(sunna)* — et qu' «Il oublie ce qu'il sait et ignore», connaissance et ignorance disparaissant de sa conscience devant le Trésor qui vient de lui être découvert.

On interrogea aussi Junayd sur le *tawḥīd*. Il répondit : «La couleur de l'eau est celle de son récipient», voulant dire par là que l'Essence suprême *(al-dhāt al-`aliyya)* est subtile, cachée, lumineuse *(nūrāniyya)* ; en s'épiphanisant dans les contours et les formes *(al-rusūm wa'l-ashkāl)*, elle se teinte de leurs couleurs. Comprends ceci et admets-le si tu ne le goûtes pas.

Les stations du *tawḥīd* n'ont pas de fin, car elles s'amplifient à mesure que s'intensifient le dévoilement *(al-kashf)* et la progression spirituelle *(al-taraqqī)*.

68. tafrīd

L'«esseulement» *(tafrīd)* est plus fin *(araqq)* et plus élevé que le *tawḥīd*, car ce dernier désigne la doctrine unitaire professée par les savants *(ahl al-ìlm)*, tandis que le *tafrid* est réservé aux mystiques *(ahl al-dhawq)*.

69. aḥadiyya 70. īhād 71. fardāniyya 72. waḥdāniyya 73. infirād

Ces notions sont ici énumérées dans l'ordre de leur force *(quwwa)* [décroissante]: *Al-aḥadiyya* (l'«Unité suprême») est la forme emphatique de *al-waḥda* («l'unité»).

Al-īhād (l'«Unicité») est le nom d'action de *awḥada*, «rendre unique» *(wahid)*.

Les termes : *al-fardaniyya* (la «Singularité»), *al-wahdāniyya* (l'«Unité»), *al-infirād* (l'«Exclusivité» signifient que l'Être appartient exclusivement à Dieu *(ifrād al-Ḥaqq bi'l-wujūd)*. [L'homme ne réalise cela] que lorsque l'océan de l'Unité *(bahr al-ahadiyya)* a submergé la totalité *(al-kull)* [de l'univers manifesté], en sorte qu'absolument rien n'existe hormis Lui. Ceux qui sont parvenus à cette vérité s'en pénètrent effectivement et sont entièrement plongés en elle. On les appelle *afrad* ou *āḥād*. Ainsi que l'a dit Al-Hātimī [Muḥy al-Dīn Ibn `Arabī], ils sont plus parfaits que le Pôle *(al-quṭb)* dans la gnose et échappent à l'autorité *(taṣarruf)* de celui-ci ; mais Dieu est plus Savant !

74. ḥaqīqat al-dhāt al-`aliyya

L'«essence suprême» est totale, éternelle, subtile, cachée, épiphanisée dans les contours et les formes, caractérisée par les attributs de la Perfection infinie *(ṣifāt al-Kamāl)*, unique dans l'éternité sans commencement ni fin.

La grande Intelligence n'est atteinte que des aimés, ceux que Dieu a choisi pour leur communiquer la gnose *(al-ma`rifa al-khāṣṣa)*, tandis que la petite intelligence est donnée à l'élite comme au vulgaire. Cette dernière admet deux catégories : l'intelligence innée et l'intelligence acquise. De la première, Dieu a fait un instinct *(gharīza)* ; quant à la seconde, elle s'acquiert par les expériences, les exercices, les épreuves.

On a dit : «l'intelligence se reconnaît à trois signes : la crainte révérencielle *(taqwā)* vis-à-vis du Très-Haut, la véracité des paroles et l'abandon de ce qui ne nous concerne pas *(mā lā ya` nī)*».

Le Prophète a dit : «Parmi ce qui fait reconnaître l'intelligence, il y a l'aversion pour cette demeure illusoire *(dār al-gharūr)* et le retour *(ināba)* vers la demeure éternelle *(dār al-khulūd)* ; il y a aussi le fait de s'approvisionner pour le séjour au tombeau et de se préparer pour le Jour du Jugement».

Un sage a dit : «La meilleure chose qui ait été donnée à l'homme est une intelligence qui le réprimande ; à défaut, c'est une pudeur qui le retient ; à défaut, c'est des biens matériels dont il se couvre ; à défaut, c'est un éclair qui le foudroie pour en débarrasser la terre et les hommes».

A la question : «les esprits *(al-arwāḥ)* avant [d'être insufflés dans] les corps *(al-ashbāḥ)* étaient-ils doués d'intelligence ?», la réponse est qu'en vérité ils étaient dotés d'intelligences dérivées de la grande Intelligence : c'est pourquoi ils ont reconnu [à Dieu] la qualité de Seigneur *(al-rubūbiyya)*. Bien plus : ils avaient, par excellence, le pouvoir de connaître et de saisir toutes choses, ainsi que l'a exprimé Ibn al-Banna [al-Tujibi].

Il n'y a de vraie connaissance *(ma`rifa)* et de vraie compréhension *(idrāk)* que par l'intelligence. Lorsque les esprits se sont manifestés *(baraza)* dans le monde des corps *(`ālam al-ashbāḥ)*, Dieu a retiré d'eux *(azāla minhā)* cette intelligence, dérivée de la grande Intelligence, et Il a fait germer en eux la petite intelligence au moment où le fœtus a pris forme *(ijtinān)* dans le ventre [maternel]. La petite intelligence ne cesse de se développer jusqu'à la puberté, d'aucuns disent jusqu'à l'âge de quarante ans. Cependant, le serviteur peut s'attacher au médecin et celui-ci le traitera jusqu'à le faire parvenir à l'Intelligence suprême. Alors, il comptera parmi les grands saints, mais c'est de Dieu que vient toute grâce !

67. tawḥīd

L'«affirmation de l'Unité divine» *(tawḥīd)* est de deux sortes : l'affirmation par voie démonstrative [indirecte] *(tawḥīd al-burhān)* qui consiste à reconnaître exclusivement à Dieu *(ifrād al-Ḥaqq bi)* les actes, les qualités et l'Essence par le moyen des preuves ; et l'affirmation par voie contemplative *(tawḥīd al-iyān)* qui consiste à reconnaître à Dieu seul l'existence dans l'éternité qui n'a pas commencé et n'a pas de fin *(fī' l-azal wa'l-abad)*.

Al-Junayd a dit : « C'est une réalité *(ma`nā)* en qui s'effacent les contours *(al-rusūm)* [de la manifestation formelle] et en qui s'intègrent les connaissances *(al-`ulūm)*: Dieu est comme Il a toujours été. Le *tawḥīd* a cinq fondements : il consiste dans la levée du voile de la contingence, à ne reconnaître l'éternité qu'à Dieu seul, à abandonner ses compagnons, à quitter sa patrie et à oublier ce que l'on sait et ce que l'on ignore».

Je dirai que la «réalité en qui s'effacent les contours [de l'existence formelle]» équivaut à l'apparition des secrets de l'Essence ; car lorsque s'opère le dévoilement *(kashf)* par l'effacement des formes matérielles *(ḥiss al-kā`ināt)* qui sont les contenants *(awānī)* de ces secrets spirituels, le Vrai est reconnu comme l'Être unique ; Il est dans ce

La bonne orientation, c'est lorsque le coeur se tourne vers le chemin de la béatitude.

La fermeté du dessein, c'est la capacité de suivre la voie du bien et d'éviter le mal, etc.

65. ḥikma

La «sagesse», c'est le fait de porter une chose à sa perfection *(itqān)* et de la rendre prestigieuse *(ibdā')*. S'il s'agit de la science *(al-`ilm)*, la sagesse consiste à la réaliser *(taḥqīq)* et à agir selon elle ; dans le discours, la sagesse est la concision alliée à la richesse du sens ; dans les actes, la sagesse réside dans la maîtrise et la perfection. On dit que la «sagesse est descendue sur trois peuples : dans la langue des Arabes, dans la main des Chinois et dans l'intelligence des Grecs». Mais Dieu est plus Savant !

66. `aql

L'«intelligence» est une lumière par laquelle on discerne l'utile du nuisible. Elle empêche celui qui en est doué de commettre des transgressions *(awzār)*. Ou encore, c'est une lumière spirituelle *(rūḥānī)* par laquelle l'âme saisit *(tudrik)* les connaissances nécessaires et théoriques *(al-`ulūm al-ḍarūriyya wa' l-naẓariyya)*, ou une force qui met l'homme en état de réceptivité vis-à-vis de la connaissance.

On l'appelle ainsi parce qu'elle retient *(ya`qil)* celui qui possède de faire ce qui ne convient pas.

Elle se subdivise en deux catégories : la grande et la petite. La «grande Intelligence» est la première lumière que Dieu ait manifesté dans l'existence. On dit d'elle qu'elle est l'Esprit suprême *(al-rūḥ al-a`ẓam)* et on la nomme aussi «la Plénitude mohammédienne» *(al-qabḍa al-muhammadiyya)*. De sa lumière découle *(yamtaddu)* la «petite intelligence» comme la lumière lunaire découle la lumière solaire. Et la lumière de la «petite intelligence» ne cesse de croître, grâce à l'obéissance [à la loi révélée], aux exercices spirituels et à la purification des passions, jusqu'à ce que le serviteur pénètre dans la station de la vertu parfaite *(al-iḥsān)* et que se lève en lui le soleil de la gnose *('irfān)* ; sa lumière se résorbe alors dans la lumière de la «grande Intelligence», comme la lumière de la lune disparaît au lever du soleil.

L'homme voit alors des secrets et des mystères qu'il n'avait jamais vus auparavant, car la lumière de la petite intelligence est faible : elle ne saisit que la dépendance *(iftiqar)* de l'oeuvre *(ṣan`a)* par rapport à l'Artisan *(al-Ṣāni`)* et ne pénètre pas ce qui se trouve au-delà ; tandis que la grande Intelligence connaît l'Artisan éternel, avant et après l'irradiation théophanique *(tajallī)*, grâce à la pureté de sa lumière et à la pénétrance de ses rayons.

On rapporte cette communication *(khabar)* du Prophète : «La première chose que Dieu créa fut le *`aql*. Dieu lui dit : 'Approche', et il s'approcha ; puis Il lui dit : 'éloigne-toi', et il s'éloigna ; puis Il lui dit 'assieds-toi', et il s'assit ; puis Il lui dit 'lève-toi', et il se leva. Dieu dit alors : «Par ma Puissance et ma Grandeur, Je n'ai rien créé qui me soit plus cher que toi ; par toi Je prends et par toi Je donne !» ; ou, selon une autre version : «Par toi Je suis adoré et par toi Je suis désobéi». (Ce hadith est contesté par certains).

L'homme est esprit, âme et corps *(jasad)*. Le rassemblement *(al-ḥashr)* [du Jugement dernier] s'applique à l'ensemble [de ces trois modalités de l'existence humaine], de même que le châtiment et la récompense [dans l'Au-Delà].

Les esprits *(arwāḥ)* sont créés avant les corps physiques *(abdān)* et s'insinuent *(sāriya)* en eux comme le feu dans le charbon ou la sève dans le rameau vert.

J'ai dit plus haut que ces essences *(a`yān)* déposées dans les moules corporels sont les entités subtiles seigneuriales et divines *(al-laṭīfa al-rabbāniyya al-lāhūtiyya)* : ce sont ces entités qui se déploient [sur plusieurs plans ou degrés d'existence] et que l'on peut désigner part des noms différents selon le degré de développement *(taṭawwur)* considéré, comme il ressort de l'enseignement de Sahili cité plus haut. Mais Dieu est plus Savant !

Attribuer la contingence aux esprits fait partie de la doctrine «séparative» *(madhhab ahl al-farq)* tandis que pour les adeptes de la voie unitive *(ahl al-jam`)* il n'y a pas de contingent puisque tous les êtres sont éteints à leurs yeux.

Al-Junayd a dit : «Lorsque le contingent *(al-ḥādith)* est mis en compagnie de l'éternel *(al-qadīm)*, le contingent se résorbe et l'éternel [seul] subsiste».

J'ai demandé à l'un de nos frères qui est connaissant par Dieu : «Les esprits sont-ils contingents ?». Il m'a répondu ceci : «Pour les soufis *(al-rijāl)*, [même] les corps *(al-ashbāḥ)* sont éternels», par quoi il voulait faire allusion à la station de l'extinction *(maqām al-fanā')*, selon ce qui vient d'être dit ; mais il y a là un secret profond *(sirr maktūm)*.

59. nasr 60. ta`yīd 61. iṣma
62. hidāya 63. rushd 64. tasdīd

Le «secours» *(naṣr)*, c'est lorsque les facultés externes *(jawāriḥ)* reçoivent un renfort en vue de l'accomplissement du bien.

L' «assistance» *(ta`yīd)* est un renforcement de la clairvoyance *(al-basira)* qui vient de l'intérieur.

Ainsi, le mobile interne *(al-bā`ith al-bāṭinī)* est une «assistance», tandis que la vigueur physique *(baṭsh)* et l'aide que l'on reçoit sous forme de moyens de subsistance *(asbāb)* sont un «secours».

Toutes ces modalités se trouvent réunies dans la «guidance» *(al-hidāya)*, laquelle n'est autre que la clairvoyance sapientielle *(al-baṣīra al-`ilmiyya)* révélatrice de la nature réelle des choses, dans la «bonne orientation» *(al-rushd)*, laquelle n'est autre que la volonté tendue vers la recherche de la béatitude *(sa`āda)*, et dans la «fermeté du dessein» *(al-tasdīd)*, laquelle n'est autre que le pouvoir de diriger ses mouvements vers le but auquel on aspire. Le fait même, pour l'homme, d'être porté plus aisément vers son but lui vient d'une assistance et équivaut, à peu de chose près, à «l'assistance» au sens global qui a été défini plus haut.

Par «impeccabilité» *(`iṣma)*, on entend quelque chose de divin qui baigne le for intérieur et par quoi l'homme reçoit davantage de force pour préférer le bien et éviter le mal, au point que cette qualité lui devient comme un empêchement interne sans qu'il en ait conscience.

Ce sont là des enseignements de Ghazzālī, qui nous fait ainsi connaître six notions: 1) la guidance, 2) la bonne orientation, 3) l'impeccabilité, 4) la fermeté du dessein, 5) le secours, 6) l'assistance.

La guidance est ce qui oriente *(taṣwīb)* le serviteur dans une voie qui conduit à la Vérité ou même, plus simplement, c'est ce qui lui indique le chemin.

dire, premièrement à ce qui fait partie de son «acquisition» *(kasb)* : désobéissances et transgressions par exemple, et, deuxièmement, à ce qui provient de ses tendances spontanées *(jibilla)* et de sa nature *(ṭabī`a)* : orgueil, envie, colère, mauvais caractère, impatience, ainsi que tous les traits blâmables qui font qu'il existe pour l'âme une obligation de respecter les convenances *(ādāb)* vis-à-vis de Dieu.

«L'esprit» *(al-rūḥ)* désigne le lieu des épiphanies divines *(al-tajalliyāt al-ilāhiyya)* et du dévoilement des lumières de la Royauté *(al-anwār al-malakūtiyya)*.

«Le secret intime» *(al-sirr)* désigne le lieu où s'épiphanisent les secrets de l'Omnipotence *(al-asrār al-jabarūtiyya)*. Ainsi, l'âme appartient au vulgaire, l'esprit à l'élite et le secret intime aux élus de l'élite. L'âme appartient aux gens du monde du Royaume *(`ālam al-mūlk)*, l'esprit aux gens du monde de la Royauté *(`ālam al-malakūt)* et le secret intime aux gens du monde de l'Omnipotence *(`ālam al-jabarūt)* ; ces trois mondes seront définis plus loin.

L'âme, l'esprit et le secret intime sont-ils des entités distinctes en soi, ou constituent-ils une entité unique dont la désignation diffère seulement par le degré de purification relative auquel on la considère ?

Un maître a dit : «L'âme est une «entité subtile» *(laṭīfa)* déposée dans cette enveloppe corporelle *(qālib : «moule»)* et elle est le siège *(maḥall)* des caractères défectueux ; de même, l'esprit est une entité subtile déposée dans cette enveloppe et il est le siège des caractères louables ; le siège de l'une et de l'autre est donc unique, et c'est l'homme».

Ainsi, l'âme et l'esprit sont des corps subtils *(ajsād laṭīfa)* comme les anges et les démons, et tous deux résident dans l'homme. De même que l'oeil, siège de la vue, l'oreille, siège de l'ouïe et le nez, siège de l'odorat proviennent d'une essence *(dhāt)* unique, de même en va-t-il pour l'âme, siège des caractères blâmables et l'esprit, siège des caractères louables.

Quant au secret intime, c'est une entité subtile déposée dans le coeur, tout comme l'esprit, mais avec cette différence que le secret intime occupe un rang plus élevé de par la perfection de ses caractéristiques. Al-Sāhilī a dit : «L'âme, le coeur, l'esprit, le secret intime, le for intérieur *(al-bāṭin)* sont des noms qui désignent une chose unique : l'entité subtile *(al-laṭīfa)*, seigneuriale, par laquelle l'homme est ce qu'il est. La diversité de ces noms reflète celle des caractéristiques de cette entité : si elle incline du côté de l'imperfection *(al-nuqs)*, on l'appelle «âme» ; si, par un processus de purification, elle passe de la station de l'*islām* à celle de l'*imān*, on la nomme «coeur» ; si, de là elle passe à la station de l'*iḥsān* tout en conservant une trace d'imperfection, comme une cicatrice après la guérison d'une blessure, on l'appelle «esprit» ; si cette trace disparaît et que l'entité subtile est entièrement épurée, on l'appelle «secret intime» ; si enfin la question se présente sous un aspect plus complexe, on parle du for «intérieur» *(al-bāṭin)*.

Les divergences sur la question de l'esprit sont bien connues. D'aucuns disent qu'il est la vie. Quelqu'un a dit qu'il est «une essence» *(`ayn)* déposée dans ce moule corporel, Dieu ayant coutume de créer la vie dans un moule : tant que la vie s'y maintient, l'homme reste en vie. Cependant, bien que les esprits soient déposés dans les moules corporels, ils s'en dégagent dans l'état du sommeil, s'en séparent et y reviennent ensuite.

L'esprit est ce par quoi a eu lieu l'«insufflation» *(al-nafkh)*. L'âme, quant à elle, est créée dans le fœtus, avant que l'esprit ne soit insufflé. C'est par elle que survient le mouvement et elle accompagne nécessairement le corps physique *(al-badan)*, ne s'en séparant qu'à la mort ; alors, l'esprit sort en premier et l'âme cesse d'être *(tanqati`)* : c'est alors que cesse la vie.

A chacun de ses états correspond une attitude convenable *(ādāb)* dont il est fait mention dans des traités plus détaillés.

54. khawātir 55. wāridāt

Les «pensées adventices» sont des adresses *(khiṭābāt)* qui parviennent au coeur, soit soufflées par un ange ou un démon, soit formulées par l'âme *(ḥadīth nafs)*. Si la pensée adventice vient de l'ange, c'est une inspiration *(ilhām)* ; si elle vient du démon, c'est une séduction *(waswās)* ; si elle vient de l'âme, c'est une insinuation *(hājis ; plur. hawājis)*. Ce qui est conforme à la Vérité divine *(al-Ḥaqq)* et incite à s'y soumettre vient de l'ange ; ce qui est conforme à la vanité *(al-bāṭil)* ou incite principalement à la désobéissance vient de Satan : celui-ci incite parfois à l'obéissance, mais c'est que l'obéissance entraîne alors une transgression, par exemple l'affectation *(ru'yā)* ou l'amour de la louange ; quant à ce qui incite à céder à la passion *(shahwa)* et à rechercher le plaisir *(rāha)*, cela vient de l'âme.

Abū `Alī al-Daqqāq a dit : «Celui qui mangent des aliments défendus ne sait pas distinguer entre l'inspiration et la séduction». Il en va de même de celui dont la nourriture est apparemment permise [mais, en réalité, illicite].

Al-Junayd a établi une distinction entre les insinuations de l'âme et les séductions de Satan : selon lui, lorsque l'âme incite [l'homme] à quelque chose, elle n'abandonne pas sa suggestion mais la répète avec insistance, sauf si l'homme la combat vigoureusement. Les séductions de Satan, par contre, sont variables ; si l'âme refuse une transgression, Satan lui envoie une nouvelle tentation qui peut être chassée par l'invocation de la formule du refuge *(ta`awwudh)* ou quelque pratique similaire. C'est pourquoi on dit que l'âme est plus perfide que soixante-dix démons.

Quant aux «impressions intimes», ce sont les illuminations fortes *(al-tajalliyāt al-qawiyya)* et les pansées louables *(al-khawāṭir al-maḥmūda)* qui surviennent dans les coeurs sans que le serviteur y ait aucune part *(bilā takassub)*.

La différence entre les pensées adventices et les impressions intimes est que les secondes sont plus générales que les premières. Les pensées adventices appartiennent à un genre déterminé ou se rapprochent par leur objet.

L'impression intime peut être de joie comme de tristesse, de repliement *(qabḍ)* comme d'épanouissement *(basṭ)* ; elle peut être fait de désir ardent *(shawq)* ou de crainte *(khawf)*, ou de tout autre état de conscience *(ma`ānī)*. Dans certains cas, l'impression est si forte qu'elle fait perdre toute perception sensorielle, elle est alors proche de l'«état» *(ḥāl)*.

Il arrive aussi que l'impression intime s'accompagne du dévoilement d'un mystère : il faut alors la reconnaître comme véridique, à condition que le coeur soit pur de l'agitation *(kudūra)* des pensées adventices. Mais Dieu est plus Savant !

56. nafs 57. rūh 58. sirr

Dans le langage des soufis, l'«âme» *(al-nafs)* est un terme qui s'applique à ce qui est blâmable parmi les actes du serviteur et parmi ses traits de caractère *(akhlaq)*, c'est-à-

et je suis entré dans l'état où je suis à l'aise *(hānī)*».

Quant à la station *(maqām)*, c'est le degré de conformité *(adab)* que le serviteur réalise par le combat intérieur et l'effort personnel *(ijtihād)* et les degrés de certitude *(maqāmāt al-yaqīn)* auxquels il accède par son effort d'acquisition *(takassub)* et sa recherche *(taṭallub)*.

La station de chaque être est le lieu de son séjour. Les stations sont d'abord des états *(aḥwāl)* : l'aspirant *(murīd)* ne peut les maîtriser car elles sont sujettes à des fluctuations *(tataḥawwal)*. Ce n'est qu'une fois maîtrisées qu'elles deviennent des stations. Ainsi, le repentir est variable, il survient et décline *(tanqus)* jusqu'à ce qu'il devienne une station, celle du repentir véritable *(tawbat al-nusūh)*, et il en est de même pour toutes les stations.

La condition inhérente à la station est que celle-ci ne peut être atteinte tant que les critères *(ahkām)* n'en sont pas respectés. Ainsi, quiconque n'a pas le repentir ne peut accéder à la conversion ; celui qui n'a pas la conversion ne peut accéder à la droiture ; celui qui n'a pas le scrupule ne peut posséder le détachement, etc.

Toutefois, il se peut que la première station soit réalisée par la seconde si l'on progresse au-delà de la première avant que les critères n'en soient remplis ; cela se produit lorsqu'un maître parfait *(shaykh kāmil)* fait traverser d'un trait à son disciple les diverses stations et le pousse vers l'extinction *(fanā')* s'il l'estime suffisamment doué et éveillé.

Par conséquent, les états sont des dons spontanés *(mawāhib)* et les stations des acquisitions *(makasib)*. Telle est du moins la signification du mot *maqām* ; quant au mot *muqām*, il signifie le séjour *(iqāma)*. Or, nul ne parvient à s'établir parfaitement dans un séjour s'il ne constate, par la vision contemplative *(shuhūd)*, la présence permanente *(iqama)* de Dieu en ce lieu. Il est écrit dans les *Hikam* : «Un des signes que l'on parviendra à bon terme est que l'on retourne à Dieu au commencement», et encore : «Celui dont le début est avec Dieu, son terme sera vers Dieu».

52. qabḍ 53. basṭ

L'un et l'autre sont des états *(hālatān)* qui succèdent, respectivement, aux états de crainte *(khawf)*, et d'espérance *(rajā')* lorsque ceux-ci sont dépassés. Chez le gnostique, la «constriction» *(qabd)* tient lieu de la crainte *(khawf)* propre au novice *(tālib)* ; et, chez lui, l'«épanouissement» *(bast)* tient lieu de l'espérance *(rajā')* propre à l'aspirant *(murīd)*.

La différence entre la crainte et la constriction, d'une part, l'espérance et l'épanouissement, d'autre part, tient à ceci : la crainte est liée à une cause qui lui est extérieure *(mustaqill)*, que l'on craigne de voir nous échapper un objet désiré, ou de voir survenir une chose redoutée ; la constriction, par contre, est un état subtil *(ma'nā)* qui se produit dans le coeur, avec ou sans cause [externe] *(sabab)*. De même, l'espérance est due à l'attente d'un objet désiré qui pourra nous être donné dans l'avenir, tandis que l'épanouissement est une chose qui nous échoit au moment présent.

La constriction se reconnaît à l'état de resserrement et de contraction qu'elle produit dans le coeur et auquel on doit répondre par le calme *(sukūn)* et la sérénité *(hudū')*.

L'épanouissement est, pour le coeur, un élargissement, une dilatation qui entraîne nécessairement le mouvement *(taḥarruk)* et le ravissement *(inbisāt)*.

49. waqt

On parle du «moment» pour désigner ce dans quoi le serviteur se trouve présentement : constriction *(qabḍ)* ou épanouissement *(basṭ)*, tristesse *(ḥuzn)* ou joie *(surūr)*.
Selon Abū `Alī al-Daqqāq, «le moment, c'est ce en quoi tu te trouves actuellement : si tu es dans l'ici-bas, ton moment est l'ici-bas *(al-dunyā)* ; si tu es dans l'Au-Delà, ton moment est l'Au-Delà *(al-`uqba)*». Il veut dire par là que le moment est ce qui prédomine en l'homme.

Certains désignent par là le temps *(al-zamān)* situé entre le passé et l'avenir. On dit que «le soufi est le fils de son moment», c'est-à-dire qu'il s'occupe de ce qui lui incombe dans l'immédiat ; il ne se préoccupe pas de l'avenir ou du passé mais ce qui lui importe, c'est sa situation actuelle.

Chaque «moment» possède sa convenance *(ādāb)* et celle-ci doit être respectée. Quiconque enfreint cette convenance, le temps le rejette. Aussi a-t-on pu dire que le moment est comme un sabre : celui qui le traite avec douceur reste sauf, mais celui qui le traite avec dureté est brisé. Le traiter avec douceur, c'est respecter sa convenance.

Ainsi, le moment où se fait sentir la rigueur de l'arrêt divin *(waqt al-qahriyya)* a pour convenance le contentement et la soumission vis-à-vis de l'inéluctabilité de la destinée. Le moment où l'on jouit du bienfait a pour convenance la gratitude. Le moment où l'on fait preuve d'obéissance *(ṭā`a)* a pour convenance la conscience que le fait d'obéir est une grâce divine *(shuhūd al-minna min Allāh)*. Le moment où l'on fait preuve de désobéissance *(ma` siyya)* a pour convenance le repentir *(tawba)* et la conversion *(ināba)*.

50. ḥāl 51. maqām

L'«état» *(ḥāl)* est quelque chose de subtil *(ma' nā)* qui survient dans le coeur sans effort ni recherche, sans motif ni mérite *(iktisāb)*. Ce peut être un état d'épanouissement ou de constriction *(basṭ, qabḍ)*, d'ardent désir *(shawq)* ou de nostalgie *(inzi' āj)*, de crainte révérencielle *(hayba)* ou d'intense émotion *(ihtiyāj)*.

Avant de s'établir fermement [dans le coeur], il se manifeste sur les organes externes *(`alāl' l-jawāriḥ)* par des mouvements cadencés *(shaṭḥ)*, par la danse, par une démarche vagabonde ou divaguante. Il est l'effet de l'amour *(maḥabba)* puisque celui-ci commence par mettre en mouvement ce qui était immobile, puis le calme et, enfin, l'apaise.

Aussi a-t-on dit de lui : «Il commence par un égarement *(junūn)*, continue par des actions variées *(funūn)* et se termine par le repos *(sukūn)*».

L'état peut s'acquérir par une certaine catégorie d'efforts, par exemple en assistant aux séances de *dhikr* ou en participant aux concerts spirituels *(samā`)*. Toutefois, cette acquisition exige que l'on brise les habitudes de l'âme : lorsque celle-ci est atteinte de froideur, de mollesse *(futūr)*, d'appréhension *(faraq)* ou de paresse *(kasal)*, il faut se secouer afin de la réchauffer et de la libérer de ce qui pèse sur elle.

On emploie parfois le mot «état» *(ḥāl)* pour désigner une «station» *(maqām)*, par exemple quand on dit qu'un tel a reçu la contemplation *(shuhūd)* pour état, ou dans ces paroles de l'extatique *(majdhūb)* :

«J'ai vérifié par moi-même et n'ai rien trouvé en dehors de Lui ;

(`aql) peut concevoir. Manifestement, lorsqu'il a dit : «de tout ce qui présente à l'imagination...» et, à propos de la définition du *faqr* : «celui qui garde le secret fait partie des gens de Dieu», c'est-à-dire des avancés *(sābiqūn)*, «et Il leur révèle davantage» de Ses secrets et de Ses lumières, le Prophète voulait parler de la douceur du comportement juste et de la gnose *(mu`āmala, ma`rifa)*.

On raconte qu'un jour Abū Alī Daqqāq était réuni avec ses disciples mais se trouvait dans un état de distraction *(ghafla)* tel qu'il s'en plaignit. Ses disciples allèrent dormir et, pendant son sommeil, l'un deux entendit une voix qui lui disait : «Répète à Abū `Abd Allāḥ Daqqāq ce que je vais te dire». Et le disciple entendit ces vers :

«Dis au petit homme qui jouit d'une bonne renommée que le *faqr* : est la [plus belle qualité des braves.

«O toi qui te plains devant les hommes des actions de leur Seigneur, pourquoi ne te plaindre plutôt des fardeaux [= des péchés] que tu [portes ?

les parures de piété dont tu es revêtu,
si ton Seigneur le voulait tu en serais dépouillé».

48. dhikr

Quant on parle de «remémoration» [sans préciser], c'est la mention par la langue *(dhikr al-lisān)* que l'on veut désigner. Cette forme de remémoration est un des solides piliers de la voie vers l'union à Dieu *(ṭariq al-wuṣūl)*. Elle est l'emblème de l'initiation *(manshūr al-walāya)* : celui qui reçoit *(ulhima)* le *dhikr* est intronisé ; celui qui le perd est révoqué.

La remémoration du vulgaire se fait au moyen de la langue, celle de l'élite dans le coeur *(jinān)* et celle des élus de l'élite dans l'esprit (*rūḥ*) et le secret intime *(sirr)*. Cette dernière est la contemplation, la vision directe *(al-shuhūd wa' l-' iyān)* : on se remémore Dieu à toute occasion et en toute chose, c'est-à-dire que l'on connaît Dieu en tout. A ce point, la langue est frappée de mutisme et l'homme reste comme ébahi au lieu de la vision *(fī maḥall al-' iyān)*. En cette station, la remémoration de la langue devient faible et vaine, comme l'a dit le poète :

«A peine je T'invoque, voici que mon secret intime, mon coeur, mon esprit
[son sur le point de me maudire
Comme si un surveillant envoyé par Toi me disait : «Garde-toi, malheureux, de
prononcer le nom ! *(tidhkār)*
Ne vois-tu pas Dieu (la Vérité) alors que Ses signes sont apparus et que
[la Réalité totale s'est communiquée à toi ?
(wa wāṣala' l-kullu min ma`nāhu ma`nāk)».

Al-Wāsitī a fait illusion à cette station par ces mots : «Ceux qui pensent à Le remémorer *(al-dhākirūn fī dhikrihi)* font preuve de plus d'inadvertance *(ghafla)* que ceux qui oublient de Le remémorer ; car Sa remémoration est autre chose que Lui» *(dhikruhu siwāh)*.

44. jūd 45. sakhā´ 46. īthār

La «générosité» *(jūd)*, c'est [la qualité de] celui pour qui le fait de donner n'est pas pénible. Celui qui donne une part [de ce qu'il possède] et garde la plus grande est «libéral» *(sāḥib sakhā)* ; celui qui donne la plus grande partie est «généreux» *(sāḥib jūd)* ; celui qui supporte les torts et donne la préférence *(`athara)* à son prochain est «altruiste» *(ṣāḥib īthār)*.

Les gens du vulgaire sont généreux avec leurs biens matériels ; les gens d'élite le sont en payant de leur personne et les élus de l'élite le sont avec leur âme : ils livrent leur âme à la mort par le combat intérieur *(mujāhada)* pour vivre ensuite la vie éternelle dans la contemplation *(mushāhada)*.

47. faqr

La «pauvreté». Elle consiste à dégager ses mains de ce monde et à empêcher le coeur de laisser paraître son affliction.

Le «pauvre» *(faqīr)* sincère se distingue par trois caractéristiques : il cache sa pauvreté, il garde son secret et il respecte sa religion.

Ja `far Khuldī a dit : «J'ai servi six cents maîtres sans en trouver aucun qui puisse guérir mon coeur de quatre questions ; jusqu'au jour où l'Envoyé de Dieu m'apparut pendant mon sommeil et me dit : «Pose tes questions ! » je lui demandais donc :

«O Envoyé de Dieu, qu'est-ce que le *`aql* ?». Il répondit :

«A son degré inférieur, c'est l'abandon de ce monde ; à son degré le plus élevé, c'est l'abandon de la réflexion *(tark al-tafakkur)* sur l'Essence divine.

Je continuais : «Qu'est-ce que le *tawḥīd* ?». Il répondit :

«De tout ce qui se présente à l'imagination chimérique *(wahm)* ou se manifeste à l'entendement *(fahm)*, Dieu le Très-Haut est sans doute distinct *(mukhātif lidhālik)*». Je demandais encore : «Qu'est-ce que le *taṣawwuf* ?». Il répondit : «C'est abandonner les prétentions *(da' āwā)* et garder secrètes les significations spirituelles *(kitmān al-ma' ānī)*». Je demandais enfin ; «Qu'est-ce que le *faqr* ?». Il répondit : «C'est un des secrets de Dieu, qu'Il dépose en ceux qu'Il veut de ses serviteurs. Celui qui garde le secret fait partie des gens de Dieu et Il leur en révèle davantage ; mais celui qui le divulgue, Dieu le tient en exil».

Je dis que chaque être obtient une réponse conforme à la valeur de la position qu'il occupe *(`alā qadr maqāmih)*, ainsi que l'a dit le Prophète : «Adressez-vous aux hommes à la mesure de ce qu'ils peuvent comprendre».

La réponse du Prophète concernant le *`aql* : «Son degré le plus élevé, c'est l'abandon de la réflexion sur l'Essence divine» doit s'interpréter comme s'appliquant à la réflexion sur l'état de Seigneurie en soi *(kunh al-rubūbiyya)*, laquelle est déconseillée car cet état ne peut se concevoir *(lā yudrak)* ; par contre, si l'on considère la réflexion sur les secrets de l'état de Seigneurie *(asrār al-rubūbiyya)* et les lumières des attributs de cet état, il n'y a aucun acte dévotionnel qui soit plus méritoire.

Ce que le Prophète a répondu à propos du *tawḥīd* : «De tout ce qui se présente à l'imagination chimérique, etc. ...» s'explique ainsi : l'imagination *(wahm)* ne saisit que l'aspect sensible *(hiss)* des choses et elle est limitée ; l'entendement *(fahm)* sans le goût [dhawq : la prise de contact directe avec l'essence d'un chose] ne peut saisir les secrets du *tawḥīd*, car ceux-ci échappent au domaine de l'imagination *(wahm)* et à ce que la raison

42. firāsa

L'«intuition» est une pensée adventice *(khāṭir)* qui assaille le coeur ou une impression *(wārid)* qui y apparaît clairement et, la plupart du temps, ne se trompe pas si le coeur est pur.

Le Prophète a dit : «Craignez l'intuition du croyant, car il regarde par la Lumière de Dieu».

Elle est fonction de la force de la proximité [d'avec Dieu] *(qurb)* et de la gnose *(ma` rifa)* : chaque fois que la proximité est solide et la gnose fermement établie, l'intuition est véridique. La raison en est que si l'esprit *(rūḥ)* est proche de la Présence du Vrai *(ḥaḍrat al-Ḥaqq)* seul, en général, le Vrai s'épiphanise en lui.

Elle admet trois degrés : l'intuition du vulgaire, qui consiste à mettre au jour ce qui est dans les consciences des hommes et à voiler leurs états secrets ; elle est une tentation *(fitna)* pour ceux qui ne possèdent pas la nature du Miséricordieux *(akhlāq al-Rahmān)* ; l'intuition de l'élite, qui est le dévoilement des stations et des demeures, la connaissance des lumières du monde de la Royauté *(al-malakūt)* ; l'intuition des élus de l'élite, qui est le dévoilement des secrets de l'Essence et des lumières des Attributs, la plongée dans l'océan des secrets du monde de l'Omnipotence *(332 H / 934)(al-jabarūt)*.

Al-Kattānī a dit : «Elle est le dévoilement du Vrai et la vision du mystère».

Al-Wāsiṭī (après 320 H) a dit : «Elle est le jaillissement des lumières de l'Essence et le ferme plongée de toutes les pensées les plus intimes *(jumlat al-sarā'ir)* dans les arcanes du monde invisible jusqu'à ce que, ayant pénétré de mystère en mystère, on finisse par voir les choses comme la Vérité — Dieu — les fait voir. Celui [qui atteint ce point] parle de ce qui est caché dans le for intérieur des êtres».

J'ajouterai que le fait de «parler» n'est pas un caractère nécessaire de l'intuition chez les hommes d'élite. Mais Dieu est plus Savant !

43. khuluq

Le «caractère» est une faculté *(malaka)* dont les actes découlent avec aisance. Si les actes sont bons *(hasana)*, comme par exemple la clémence *(hilm)*, le pardon *(ʿafw)*, la libéralité *(jūd)*, etc., on parle d'un bon caractère, tandis que si les actes sont mauvais : colère *(ghadab)*, précipitation *(ʿajala)*, avarice *(bukhl)*, on dit que le caractère est mauvais.

Wahb [Ibn Munabbi] a dit : «Nul serviteur ne présentera un caractère durant quarante jours sans que Dieu ne lui donne ce caractère pour nature *(ṭabī`a)*».

Il faut donc s'efforcer d'acquérir le bon caractère tandis que le mauvais doit être combattu jusqu'à ce qu'il disparaisse. Le bon caractère est équivalant au jeûne et aux vieilles pieuses *(qiyām)*. Il est le fruit du *tasawwuf* et si quelqu'un n'a pas acquis le bon caractère, son soufisme est un arbre stérile.

Le bon caractère revient à ne pas se mettre en colère et à ne pas mettre les autres en colère, à ne pas être avare, à ne pas tenir rancune, et Dieu est maître de la grâce !

29. irāda

La «volonté», c'est le dessein d'arriver à l'Aimé par le combat intérieur *(mujāhada)*, ou le désir de se faire aimer *(tahabbub)* de Dieu en faisant ce qui Le satisfait. C'est aussi la pureté de coeur dans les conseils donnés à la communauté, l'intimité avec Dieu dans la retraite (*al-uns bi' l-khalwa)*, la constance dans l'adversité et dans les vicissitudes ; c'est donner la préférence à ce que Dieu ordonne et ressentir de la pudeur *(hayā')* sous Son regard, dépenser ses efforts en vue de l'Aimé et saisir tous les moyens d'arriver à Lui, rechercher la compagnie de qui sait guider vers Lui, se contenter de l'anonymat *(khumūl)*, ne trouver l'apaisement du coeur que dans l'atteinte du but. Elle est la première étape de la quête et le début du chemin des voyageurs.

30. murīd

L'«aspirant», c'est celui qui ne veut rien, excepté son Seigneur et Maître. On en distingue trois catégories :

— [Celui qu'anime] la volonté de recevoir les effluves bénissants et la protection sacrée *(irādat al-tabarruk wa' l-hurma)* ; c'est celui dont l'aspiration *(himma)* est faible ou que retiennent beaucoup d'attachement mondains *(`alā' iq)*.

— [Celui qu'anime] la volonté d'arriver à la Présence divine *(wuṣūl ilā al-Hadra)*, propre aux gens du détachement *(ahl al-tajrīd)* et à ceux qui ont une ferme détermination.

— [Celui qu'anime] la volonté d'atteindre la lieutenance *(khilāfa)* et la gnose parfaite ; c'est celui dont le don d'intelligence *(najāba)* est devenu manifeste, dont le mérite *(ahliyya)* a atteint la perfection et dont la fonction de lieutenant a été proclamée par un shaykh parfait ou par une voie intérieure *(hātif)* véridique.

31. mujāhada

Le «combat intérieur» consiste à sevrer l'âme de ses accoutumances *(ma'lūfāt)*, à contrecarrer à chaque moment ses passions *(ahwā')* et à rompre ses habitudes *(`awā' id)* en toute circonstance.

Quelqu'un l'a résumé en trois pratiques : ne manger que lorsque le besoin se fait sentir, ne dormir que lorsqu'on est vaincu par le sommeil et ne parler qu'en cas de nécessité.

Son terme est la comtemplation *(mushāhada)* car, après celle-ci, il n'y a plus de lutte. Combat intérieur et comtemplation ne vont pas de pair : en effet, la fatigue cesse lorsque le voyage se termine et, une fois le but atteint, il ne reste que le repos et la contemplation de l'Aimé, dans le respect des convenances *(ma` a hifẓ al-adab)*.

On mène le combat intérieur sur trois plans : celui des facultés externes *(al-ẓāhir)*, en observant sans relâche les prescriptions *(ṭā` āt)* et les interdits *(manhiyyāt)* ; celui des facultés internes *(al-bawāṭin)*, en écartant les mauvaises pensées et en restant concentré sur la Présence divine ; et dans le tréfond du coeur *(al-sarā' ir)* en recherchant la

27. ghayra

La «jalousie», c'est répugner à voir son aimé auprès d'autrui : on rivalise d'efforts pour gagner la possession exclusive *(hiyaza)* de l'aimé. Al-Shiblī a dit : «Il y a deux sortes de jalousie : la jalousie humaine qui s'exerce vis-à-vis des personnes *(`alā' l-nufūs)* et la jalousie divine qui s'exerce vis-à-vis des coeurs *(`alā' l-qulūb)*».

Le sens de cette parole est que, par nature, l'homme répugne à voir l'être qu'il aime, son épouse par exemple, auprès d'un autre ; quant à Dieu *(al-Haqq)*, Il déteste voir les coeurs de Ses amis *(awlyā)* s'attacher à autre que Lui.

Comme le dit le hadith : «Personne n'est plus jaloux que Dieu ; c'est pourquoi il a défendu les souillures *(al-fawāhish)* extérieures et intérieures».

Il n'y a, dans l'existence que la jalousie divine, laquelle pénètre dans les lieux épiphaniques. La jalousie qui s'exerce vis-à-vis des personnes (des âmes) est celle du vulgaire, qui est jaloux des atteintes à l'honneur du foyer ; la jalousie vis-à-vis des coeurs est celle des gens de l'élite : ils sont jaloux que leur coeur n'incline vers un autre que leur Bien-Aimé ; la jalousie vis-à-vis des esprits et du tréfonds des coeurs *(arwāh, asrār)* est celle des élus de l'élite : ils sont jaloux que leur esprit ne se tourne vers autre chose que le Bien-Aimé et que l'Ami n'incline vers autrui.

Dans ce sens élevé *(amr `aẓīm)*, le serviteur a le droit d'être jaloux, comme l'a dit le poète :

«Si je ne rivalise pas d'amour à Ton égard et ne suis pas jaloux de Toi,
alors, dis-moi, à l'égard de qui rivaliserai-je ?
Ne méprise pas mon âme, car tu es son Aimé
et chaque être désir son semblable».

Il se peut que Dieu soit jaloux de Ses amis et tire vengeance de ceux qui leur nuisent. C'est aussi un effet de Sa jalousie qu'Il ne les rend pas manifestes à tout le monde : Il les garde avec un soin jaloux, et ne les fait rencontrer à ses créatures que sous le voile de l'incognito, car ils sont les fiancées de sa noble Présence *(`arā'is ḥaḍratih)*.

28. futuwwa

La «grandeur d'âme», c'est préférer autrui à soi-même et se montrer bienfaisant envers ses semblables de la façon qu'ils aiment.

Pour cette raison, on a pu dire que la grandeur de l'âme n'a atteint la perfection que chez l'Envoyé de Dieu parce que, dans une circonstance où tout autre n'aurait pensé qu'à soi-même, il s'est écrié : «Ma nation ! ma nation !».

On a dit que la grandeur d'âme consiste à ne trouver aucun mérite par rapport à autrui.

Le *fatā* est l'homme qui n'a pas d'adversaire *(lā khasma lahu)*.

La grandeur d'âme équivaut à la liberté *(sakhā)*, à l'humilité *(tawāḍu`)*, au courage *(shajā`a)* dans les circonstances difficiles.

Chez le vulgaire, la grandeur d'âme se traduit par les libéralités matérielles ; chez l'élite, elle s'exprime en payant de sa personne ; chez les élus de l'élite, elle s'exprime sur le plan spirituel, par le don de son âme *(badhl al muhaj)* au Bien-Aimé.

istiwā al-sirr wa'l-`alaniyya]. Le sincère ne connaît pas le respect humain : il ne ressent pas de honte lorsque certaines choses désagréables sont mises au grand jour et, au lieu de rester connues de Dieu seul, le sont aussi de ses semblables.

La sincérité du vulgaire consiste à agir sans attendre de compensation ; celle des gens d'élite à purifier leurs états intérieurs *(aḥwāl)* de toute recherche autre que celle de Dieu ; celle des élus de l'élite à purifier la source *(mashrab)* du *tawhid* de toute préoccupation qui ne serait pas tournée vers Dieu. L'homme qui a atteint la première de ces stations est déjà «sincère» *(ṣādiq)* ; pour les deux stations suivantes, on dit qu'il est «véridique» *(ṣiddīq)*.

Quant au fait de reconnaître que Dieu existe ou que les saints se distinguent par des qualités spéciales *(khuṣūṣiyya)* en raison desquelles on leur témoigne de la vénération, il consiste une «adhésion» *(taṣdīq)* et ne doit pas être assimilé à la sincérité *(ṣidq)*, contrairement à ce que croient un certain nombre de *fuqarā'* contemporains. Il est vrai que l'on dit aussi de celui chez qui cette adhésion est profonde qu'il est un «véridique» *(ṣiddīq)* ; mais [en toute rigueur], le qualificatif «véridique» ne devrait s'appliquer qu'à celui dont la «sincérité» aussi bien que l'«adhésion» sont profondes.

24. ṭuma'nīna

La «sérénité», c'est la tranquillité du coeur qui se tourne vers Dieu, indemne d'agitation et de trouble, confiant dans la garantie divine, content de savoir que Dieu est informé de tout, et solidement établi dans la gnose *(ma` rifa)*.

Elle peut survenir en-deçà du voile, par le truchement des preuves traditionnelles, par le recours à la réflexion méditative *(fikra)* ou par la pratique persévérante de l'obéissance [aux commandements divins] et de la discipline spirituelle.

Elle peut aussi venir aprés le lever du voile, par l'affermissement du regard contemplatif *(tamkīn al-naẓra)* et l'enracinement de la gnose *(rusūkh al-ma`rifa)*.

Ainsi, pour certains, la certitude sereine que Dieu existe s'acquiert par la voie des preuves ou des démonstrations, tandis que pour d'autres la sérénité résulte d'une vision directe *(`iyān)* de Dieu aprés qu'Il est apparu.

Il y a ainsi trois degrés de sérénité : le premier est pour les docteurs de la foi *(`ulama')* ; le second pour les adorateurs zélés *(`ubbād)*, les ascètes *(zuhhād)*, les vertueux *(ṣāliḥūn)* ; le troisième est celui des gnostiques *(`ārifūn)*, des rapprochés *(mutaqarribūn)*.

25. 26. shawq wa'l-ishtiyāq

Le «désir» *(shawq)*, c'est l'aspiration *(inzā`)* du coeur à rencontrer l'Ami ; l' «ardeur» *(ishtiyāq)* est l'élan joyeux du coeur qui voudrait être toujours uni à l'Ami.

Le désir, donc, cesse à la vue de l'Ami et lors de la rencontre avec Lui, tandis que l'ardeur ne disparaît jamais, car l'esprit *(rūḥ)* demande à être initié à de nouveaux secrets et à s'approcher davantage de la Réalité éternelle.

Le désir du vulgaire aspire aux parures des paradis ; le désir de l'élite à l'obtention de la Satisfaction divine *(riḍwān)* ; le désir des élus de l'élite à la glorieuse vision du Seigneur.

non plus sortir des sentiers tracés ni déroger aux prescriptions et aux coutumes. C'est, encore, se tenir entre les Mains de Dieu dans le respect de la véracité *(al-qiyām ... `alā ḥaqīqat al-ṣidq)* en toutes circonstances.

En paroles, la droiture est l'abandon de la médisance *(ghība)* ; en actes, c'est l'abandon de l'innovation *(bid`a)* ; dans le comportement, ce n'est pas s'écarter du chemin de la loi religieuse.

La droiture du vulgaire est donc la conformité à la tradition prophétique *(sunna)* ; celle de l'élite consiste à modeler son caractère sur celui du Prophète ; et celle des élus de l'élite consiste à se conformer à la nature du Miséricordieux *(al-Raḥmān)* en se plongeant dans la vision *(al-` iyān)* du Seigneur.

22. ikhlāṣ

La «pureté d'intention» consiste à dégager notre comportement envers Dieu de toute préoccupation mondaine, à faire que Dieu soit l'unique but de note obéissance, ou à abstraire le coeur de tout ce qui n'est pas le Seigneur.

La pureté d'intention du vulgaire consiste à agir sans se préoccuper d'être observé par ses semblables ; la pureté d'intention de l'élite, c'est agir sans demander de compensation, ni en ce monde ni dans l'autre ; la pureté d'intention des élus de l'élite, c'est ne s'attribuer ni pouvoir ni force et ne pas prêter attention à l'opinion d'autrui dans la recherche du but et dans l'emploi des moyens, afin que les actes soient par Dieu, de Dieu et en vue de Dieu seul.

23. ṣidq

La «sincérité», c'est faire abstraction des exigences de l'âme *(huzūz al-nafs)* lorsqu'on s'oriente vers Dieu le Très-Haut et ne compter que sur la sérénité *(thalaj* ; litt.: la glace*)* de la certitude *(al-yaqīn)* ; ou, faire coïncider *(istiwā')* l'extérieur et l'intérieur dans les paroles, les actes et le comportement ; ou tenir toujours jalousement gardés les secrets du Miséricordieux *(asrār al-Rahmān)*.

En bref, c'est [l'état de] l'âme *(al-bāṭin)* purifiée de toute préoccupation étrangère. La différence entre la sincérité *(ṣidq)* et la pureté d'intention *(ikhlāṣ)* est que cette dernière empêche le péché d'association *(shirk)*, manifeste ou caché, tandis que la sincérité annule l'hypocrisie *(nifāq)* et la complaisance trompeuse *(mudāhana)* en toutes choses.

Pour illustrer le rapport entre la sincérité et la pureté d'intention, on peut dire que la première est comme le lavage à l'issue duquel l'or se trouve débarrassé de sa gangue : elle préserve l'intention pure des atteintes de l' hypocrisie et la purifie du trouble de l'illusion. L'homme pur d'intention *(ṣāḥib al-ikhlāṣ)*, en effet, n'est pas à l'abri des complaisances de l'âme et des sollicitations de la passion *(musāmaha al-hawā')*, à la différence de l'homme sincère *(ṣāḥib al-sidq)* qui, lui, chasse les complaisances trompeuses et dissipe les sollicitations ; car nul ne respire le parfum de la sincérité qui se trompe lui-même, ou trompe autrui, dans les petites ou les grandes choses.

Le signe de la sincérité, c'est qu'il y ait concordance entre l'intérieur et l'extérieur [entre les pensées et les actions, ou entre le comportement en secret et en public :

38. `ilm al-yaqīn, 39. `ayn al-yaqīn 40. haqq al-yaqīn

La «science de certitude» est ce qui résulte de la démonstration *(burhān)* ; la « vision de certitude» est ce qui résulte du dévoilement *(kashf)* et de l'évidence *(bayān)* ; la «vérité de certitude» est ce qui résulte de la vision contemplative et essentielle *(al-shuhūd wa`l-`iyān)*.

La «science de certitude» est réservée aux intellectuels *(arbāb al-`uqūl)* parmi les croyants *(ahl al-imān)* ; la «vision de certitude» appartient à ceux qui sont dotés d'intuition mystique *(arbāb al-wijdān)* parmi les aspirants à la vision directe ; et la «vérité de certitude» appartient à ceux qui sont enracinés et fermement établis dans la station de l'excellence *(ihsān)*.

On peut illustrer cette gradation par une comparaison : l'homme qui aurait entendu parler de La Mekke sans l'avoir jamais vue sait, par la science de la certitude, que cette ville existe ; puis, lorsqu'il s'en approche et l'aperçoit, mais sans y pénétrer, il acquiert la vision de certitude ; enfin, lorsqu'il entre dans la ville, en découvre les rues et les sites, il possède la vérité de certitude. Ainsi en est-il pour la connaissance du Vrai — qu'Il soit glorifié ! : les gens du voile *(ahl al-hijāb)* cherchent des indications qui les mènent à la science certaine que Dieu existe ; les gens du voyage *(ahl al sayir)* parmi ceux qui aspirent à l'extinction dans l'Essence *(fanā'fi'l-dhāt)* obtiennent la vision de certitude au moment où ils sont illuminés par les lumières du monde spirituel *(anwār al-ma`ānī)* et où les ténèbres des formes sensibles *(zilāl al-awānī)* se retirent d'eux ; ils demeurent néanmoins dans la stupéfaction de l'extinction *(dahshat al-fanā')*, sans s'établir durablement dans la vue du Vrai. Quant, enfin, cette vue les saisit à jamais et qu'ils s'enracinent solidement dans la gnose, ils obtiennent la vérité de certitude : c'est alors le bienfait suprême et le comble de la béatitude. Que Dieu nous accorde la grâce de compter parmi ces favorisés !

41. ni` ma

Par «bienfait», on entend une joie permanente, l'éloignement de la tristesse, la réalisation des objectifs et la préservation de l'honneur *(nazāhat al-a` rāḍ)*.

Il existe deux catégories de bienfait : le bienfait externe, par exemple le fait de jouir de la santé et de l'intégrité, d'être suffisamment pourvu en biens licites ; et le fait interne, par exemple la foi, la guidance, la gnose.

Selon leur attitude vis-à-vis du bienfait externe, les hommes se divisent en trois groupes : ceux qui se réjouissent d'un bienfait en raison de l'agrément qu'il leur procure mais qui, par lui, sont voilés [de la présence] du Bienfaiteur *(al-Mun` im)* ; ceux que le bienfait réjouit parce qu'il leur montre que le Bienfaiteur les a exaucés et qu'Il s'est souvenu d'eux ; et ceux qui tire toute leur joie du Bienfaiteur et de rien d'autre que Lui. Dieu a dit [Coran VI, 91] : «Dis : Allāh ! puis laisse-les à leurs futiles discussions».

La reconnaissance *(shukr)* des deux premiers groupes augmente avec l'abondance des bienfaits et cesse lorsque ceux-ci s'interrompent, tandis que celle du troisième groupe est constante, dans la joie comme dans l'affliction : c'est la reconnaissance des gens de l'élite.

elle». Ce qui revient à dire que la tempérance consiste à fermer la porte de la convoitise et à ouvrir celle du scrupule *(wara`)*.

La tempérance est uniquement exigée dans les choses de ce monde ; il faut la réprouver, au contraire, vis-à-vis des choses de l'Au-delà, de l'augmentation du savoir ou des progrès dans la gnose. C'est pourquoi l'on a pu dire qu'être tempérant dans les choses divines est une privation *(ḥirmān)*.

36. `āfiya

L'«intégrité», c'est la paix *(sukūn)* du coeur indemne de malaise, de trouble et d'agitation *(inzi`āj, iḍṭirāb, taqallub)*. Si elle provient de la paix en Dieu, de la satisfaction que l'on trouve en Lui *(riḍā anhu)*, c'est alors l'intégrité parfaite. Si elle résulte du fait que l'on est pourvu de ce dont on a besoin, il s'agit de l'intégrité au sens ordinaire.

Le Prophète a dit : «Le don le plus précieux, après la certitude *(yaqīn)*, est l'intégrité».

L'intégrité du vulgaire repose sur les moyens de subsistance : si ceux-ci viennent à manquer, les coeurs sont troublés et tremblent, car la lumière de la certitude *(nūr al-yaqīn)* leur fait défaut.

L'intégrité de l'élite repose sur Celui qui donne les moyen de subsistance : elle est donc permanente et ci ces moyens viennent à manquer il se peut que la certitude *(yaqīn)* en soit augmentée, comme l'a dit un sage : «Nous sommes comme les étoiles : lorsque les ténèbres s'épaississent, notre lumière s'affermit».

Dhū`l-Nūn a dit également : «Le ciel fût-il de verre et la terre de cuivre, et l'Égypte entière fût-elle une famille à ma charge, je ne me ferai pas souci pour sa subsistance».

L'intégrité des élus de l'élite repose sur leur vision de Dieu ; ils sont indifférents aux moyens de subsistance, que ceux-ci soient présents ou absents ; plongés dans l'océan de l'Unité (*baḥr al-tawḥīd)* et dans les arcanes de l'esseulement *(asrār al-tafrīd)*, le lieu où ils se tiennent ne voit pas descendre les soucis et la source où ils s'abreuvent ne voit pas sa limpidité troublée. Que Dieu veuille nous faire entrer en leur compagnie !

37. yaqīn

La «certitude», c'est le repos du coeur en Dieu grâce à une science *(` ilm)* immuable que ne trouble et n'affecte pas l'effervescence des mobiles *(hayajān al-muharrikāt)* ; et c'est le lever des doutes dans la contemplation du mystère.

On reconnaît celui qui la possède à trois signes : il préserve sa dignité *(raf`al-himma)* vis-à-vis de ses semblables lorsqu'il est dans le besoin ; il ne les loue pas lorsqu'ils donnent ; il ne les blâme pas s'ils ne donnent pas.

La certitude des gens du vulgaire a pour objet l'unité des Actes divins : ils s'en remettent à Dieu, que leurs besoins soient satisfaits ou non ; la certitude des gens d'élite a pour objet l'unité des Attributs : ils voient que l'homme est mortel et que ni le mouvement ni le repos ne sont en son pouvoir ; et la certitude des élus de l'élite a pour objet l'Unité de l'Essence : ils contemplent Dieu en toute chose, Le connaissant en toute chose et ne voient rien avec Lui.

«Puissé-je être un serviteur reconnaissant !»

Et Junayd, l'Imam de notre confrérie, a dit également : «L'observance du gnostique *(` ibādat al-`ārif)* est une couronne sur les têtes», c'est à dire le summum de la perfection.

34.'ubūdiyya

L'«obédience» consiste à rendre au Seigneur l'hommage qui lui est dû *(qiyām bi ādāb al-rubūbiyya)*, avec la conscience et la faiblesse de la condition humaine *(al-bashariyya)*.

On a dit : «C'est respecter exactement ce qui prescrit, dans un sentiment de vénération *(tawqīr)* et en considérant que ce qui vient de soi reste marqué d'imperfection *(taṣqīr)*». Ou encore : «C'est le fait d'abandonner son libre arbitre *(ikhtiyār)* là où le destin se montre clairement» ou «ne s'attribuer ni pouvoir ni force et reconnaître la valeur des bienfaits qui nous échoient et nous sont donnés».

La définition la plus complète est celle qu'en a donné Ibn `Ata' : «C'est respecter les prescriptions *(hudūd)*, être fidèle à ses engagements, et se montrer satisfait de ce qui existe *(mawjūd)* et constant devant ce qui fait défaut *(mafqūd)*».

Pour extraire le meilleur de cette définition, suppose que tu as acheté un esclave de tes propres deniers : tel tu désires que ton esclave soit avec toi, tel tu dois être vis-à-vis de ton maître. Or, l'esclave n'a rien qui lui appartienne en propre, ni sa personne, ni ses biens ; étant sous la puissance *(qahriyya)* du maître, il n'a aucun libre arbitre, aucun pouvoir de décision *(tadbīr)* et ne revêt d'autre habit que celui des serviteurs ; il est aux ordres de son maître et à ses interdictions ; s'il est lucide et intelligent, il fait ce qui plaît à son maître avant même que celui-ci ait besoin de le lui ordonner, et il comprend les désirs du maître à la moindre allusion, faisant en tout preuve de la délicatesse *(ādāb)* qui convient au serviteur bien éduqué.

Abū `Alī al-Daqqāq a dit : «L'obédience est plus complète que l'observance *(`ibāda)*. Le premier degré est l'observance *(`ibāda)*, le second l'obédience *(`ubūdiyya)* et le dernier est la dévotion *(`ubūda)*». La *`ibāda* est pour le vulgaire, la *`ubūdiyya* pour l'élite, la *`ubūda* pour les élus de l'élite. J'ajouterai que la *`ubūda* est identique à la liberté spontanée, mais Dieu est plus Savant !

35. qanā`a

La «tempérance», c'est se contenter de la part *(qisma)* [qui nous est dévolue] et ne pas aspirer à conquérir davantage, ou être pleinement comblé *(istighnā')* de ce que l'on trouve *(mawjūd)* et ne pas se préoccuper de ce qui manque *(mafqūd)*.

C'est la vie prospère *(al-hayya al-ṭayyiba)* et la «belle rétribution» *(al-rizq al-ḥasan)* dont Dieu a parlé.

Parmi «Ceux qui auront émigré dans le chemin de Dieu» il y en a qui, «ensuite, auront été tués ou seront morts» ; mais à ceux qui resteront «certes, Dieu donnera une belle rétribution» qui sera un des fruits de la richesse de Dieu *(ghinā' bi'Llāh)*.

Wahb Ibn Munabbih a dit : «La puissance *(`izz)* et la plénitude *(ghinā`)* étant sorties se promener, elles ont rencontré la tempérance et elles se sont installées chez

persistance de la vision contemplative *(istidamat al-shuhud)* et ne se préoccupant de rien d'autre que de l'Adoré.

32. walāya

La «sainteté», c'est lorsque l'intimité [avec Dieu] *(al-uns)* survient après la lutte pénible *(al-mukābada)* et que l'on étreint l'esprit *(al-ruh)* après avoir mené le combat intérieur *(al-mujāhada)*.

Son fruit est la réalisation de l'extinction dans l'Essence *(al-fanā' fi'l-dhāt)* après la disparition du monde sensible *(hiss al-kā' ināt)*. Ce qui s'éteint est ce qui n'avait pas d'existence et ce qui reste est ce qui n'avait pas de fin.

Elle commence lorsque l'extinction s'empare [du serviteur] et elle s'achève par la réalisation de la subsistance *(al-baqā')* et de la subsistance absolue *(baqā' al-baqā')*. Il demeure, en elle, une progression et une expansion illimitées et indéfinies, jusqu'au sans fin.

Ibrahīm b. Adham dit un jour à un homme : «Veux-tu être un ami de Dieu *(walī)* ?» «Oui», répondit-il. «Alors, ne désire rien de ce monde ni de l'autre, consacre -toi à Dieu, tourne ta face vers Lui : il te traitera avec délicatesse et te secondera».

Un autre a dit : «Le Saint *(al-walī)* est celui dont la résolution *(hamm)* est Dieu, dont l'occupation est Dieu et dont l'extinction est toujours en Dieu».

La «sainteté» s'applique à trois degrés : la sainteté générale qui est celle des gens de la foi et de la piété *(ahl al-īmān wa'l-taqwā)*, ainsi qu'il est dit dans le verset : «Certes, les amis de Dieu *(awliyā' Allāh)* ne connaîtront pas la crainte ni la tristesse — ceux qui auront eu la foi et la piété» [Coran, X, 62] ; la sainteté de l'élite qui appartient à ceux qui aspirent à la connaissance divine *(`ilm bi' Llāh)* ; et la sainteté des élus de l'élite qui appartient à ceux qui sont établis dans la gnose *(ma`rifat Allāh)*, caractérisée par la vue directe *(`iyān)* [de Dieu en toute choses].

On demanda au prophète : «Qui sont les amis de Dieu ?». Il répondit : «Ceux qui s'aiment en Dieu» ou, selon une autre version : «Ceux qui regardent l'aspect intérieur du monde tandis que les gens en regardent l'aspect extérieur». Ce hadith se rapporte à la fois à la sainteté de l'élite et à celle des élus de l'élite. Mais Dieu est plus Savant !

33. ḥurriyya

La «liberté» consiste à purifier le for intérieur (*taṣfiyat al-bāṭin)* de l'amour de ce qui n'est pas Dieu *(al-Ḥaqq)* jusqu'à ce qu'il ne subsiste en lui que Dieu seul.

Telle est la liberté acquise *(al-hurriyya al-kasbiyya)* [qui résulte de l'effort personnel, *kasb]* et c'est elle qui donne accès à la liberté spontanée *(al-hurriyya al-wahbiyya)* [qui résulte d'un don divin, *mawhiba*, venu du *Wahhāb*], laquelle est effacement *(ghayba)* du serviteur dans les lieux où le seigneur s'épiphanise : l'obscurité de la contingence *(ḥudūth)* se résorbe dans la lumière de l'éternité *(qidam)* et les formes relevant du statut de servitude *(qawālib al-`ubūdiyya)* s'occultent *(takhtafī)* dans le rayonnement des épiphanies seigneuriales.

Subsiste alors en Dieu *(al-Haqq)* sans la créature *(bilā khalq)*.

En cet instant, l'acte de libération est dressé en faveur de l'esclave ; désormais, son observance et son obédience *(`ibāda, `ubūdiyya)* seront un acte de gratitude et non le résultat d'une contrainte, ainsi que l'a dit le Maître des Gnostiques [le Prophète] :

La crainte du vulgaire est celle du châtiment, ou celle d'être privé de la récompence. Ce que craignent les gens d'élite, c'est d'être réprimandés et de perdre l'occasion de s'approcher [de Dieu]. Quand aux élus de l'élite, leur crainte est d'être voilés [de la Présence divine] à cause d'une indélicatesse [vis-à-vis de Dieu].

5. rajá

L'«espérance» est la paix du coeur qui attend l'objet de son amour, accompagnée de la recherche intense des moyens qui mènent à lui, sinon, elle n'est qu'un souhait et un vain désir.

L'espérance du vulgaire est d'arriver au terme parfait *(ḥusn al-ma'āb)* en obtenant la récompense [paradisiaque]. L'espérance de l'élite est d'atteindre la satisfaction divine et de s'approcher de Dieu. L'espérance des élus de l'élite est d'obtenir une ferme vision (shuhūd) et de progresser plus avant dans la connaissance des secrets *(asrār)* du Roi adoré.

La crainte et l'espérance sont, pour le coeur, semblables aux deux ailes de l'oiseau, sans lesquelles il ne saurait voler. Peut-être, cependant, l'espérance prédomine-t-elle chez les gnostiques *(ʿārifūn)* et la crainte chez les vertueux *(sālihūn)*.

6. sabr

La «constance», c'est tenir le coeur à la disposition des arrêts divins. Pour le vulgaire, la constance revient à confiner le coeur dans l'obéissance aux prescriptions les plus pénibles et dans le refus des transgressions. Pour l'élite, la constance, c'est confiner l'âme dans les exercices pieux et les disciplines spirituelles et c'est aussi braver les périls que l'on rencontre en parcourant la voie mystique (*tarīq al-āhwal) ;* elle s'accompagne de la vigilance du coeur *(murāqabat al-qalb)* qui s'efforce de se maintenir en état de concentration *(ḥuḍūr)* et de rechercher la levée des voiles. Quant à la constance des élus de l'élite, c'est le confinement de l'esprit *(al-rūḥ)* et du secret intime *(al-sirr)* dans la gloire *(al-ḥaḍra)* des contemplations et des visions *(al-mushāhadāt, va'l-mu' āyanāt)* ; ou encore, c'est la pénétration constante *(dawām al-naẓra)* et le maintien dans la Présence divine *(al-ʿukūf fi'l-ḥaḍra)*.

7. shukr

La «gratitude», c'est la joie que le coeur éprouve lorsque le bienfait *(al-niʿ ma)* lui échoit ; elle implique la consécration de tous les organes *(al- jawāriḥ)* à l'obéissance au Bienfaiteur, ainsi que la reconnaissance *(i'tiraf)* du bienfait dû au Bienfaiteur, en toute humilité *(khuḍūʿ)*.

Elle comporte trois modalités : la gratitude par la langue, qui est le fait de reconnaître humblement que l'on a reçu un bienfait et de l'exprimer ; la gratitude physique *(bi'l-badan)* qui se traduit par la promptitude à servir *(khidma)* ; la gratitude du coeur, qui consiste à voir le Bienfaiteur dans le bienfait.

Le repentir du vulgaire est celui des péchés ; le repentir de l'élite est celui des défauts ; le repentir des élus de l'élite est celui de tout ce qui détourne la conscience intime *(sirr)* de la présence du Connaisseur des Secrets *('allām al-ghuyūb)*.

Toutes les stations spirituelles *(maqāmāt)* sont tributaires du repentir, tandis que le repentir lui-même est tributaire d'un autre repentir tant qu'il n'est pas parfaitement sincère : la crainte *(al-khwaf)* est tributaire du repentir au moment où surviennent la sécurité et la fausse assurance, l'espérance *(al-rajā')* lorsqu'arrivent l'affliction et le désespoir, la constance *(al-sabr)* lorsqu'arrive la frayeur, le détachement (al-zuhd) lorsque surviennent les pensées concupiscentes, le scrupule *(al-wara')* au moment où l'on est séduit par la recherche des allègements légaux *(rukhaṣ)* ou par les pensées de convoitise *(tama)*, l'abandon à Dieu *(al-tawakkul)* lorsqu'on est sujet à une prévoyance excessive, que l'on s'imagine avoir le libre-arbitre en une chose ou que l'on s'inquiète des moyens de subsistance, le contentement (al-riḍā) et la soumission *(al-taslīm)* au moment de l'amertume et de la révolte contre les arrêts du destin, la vigilance (al-murāqaba) au moment où l'on fait preuve extérieurement d'indélicatesse [vis-à-vis de Dieu] (sū' al-adab) ou que l'on est envahi intérieurement par de mauvaises pensées, l'examen de conscience *(al-muḥāsaba)* au moment où l'on perd son temps à des choses autres que celles qui rapprochent de Dieu, l'amour *(al-maḥabba)* lorsque le coeur incline vers autre chose que le Bien-Aimé, la contemplation *(al-mushāhada)* lorsque la conscience intime se préoccupe d'autre chose que du Contemplé ou reste attachée à un objet sensible et ne progresse plus sur les degrés des secrets divins.

Pour cette raison, le Prophète répétait en une seule séance *(majlis)* soixante-dix ou cent fois la formule de demande de pardon *(istighfār)*.

Le vrai repentir se résume en quatre choses : la demande de pardon avec la langue, l'abstention corporelle, l'absence d'obstination dans le coeur et l'abandon des mauvaises fréquentations.

Sufyan al-Thawrī (161-777) a dit : «Le vrai repentir se reconnaît à quatre signes : condition modeste *(qilla)*, faiblesse *('illa)*, humilité *(dhilla)* et expatriement *(ghurba)*».

3. ināba

La «conversion» correspond à un degré plus éminent que le repentir parce que, en elle, le retour s'accompagne d'une brisure [de l'orgueil] *(inkisār)* et d'un élan vers la progression spirituelle.

Elle comporte trois degrés : la conversion du péché en repentir, la conversion de l'inadvertance *(ghafla)* en éveil *(yaqaẓa)* et la conversion de la conscience séparative *(farq)* en conscience unitive, rapportant toutes choses à Dieu *(jam' 'alạ Allāh)*.

4. khawf

La «crainte» c'est le trouble du coeur inquiet d'être atteint par ce à quoi il répugne ou de perdre de à quoi il est attaché. Son fruit est l'élan vers l'obéissance et la fuite loin de la désobéissance.

Manifester de la crainte sans y conformer ses actes est de la simulation.

GLOSSAIRE DU SOUFISME

1. taṣawwuf

Le «soufisme», c'est la science par laquelle on connaît les modalités du voyage vers le Roi des rois ; c'est aussi la purification *(tasfiya)* intérieure des vices *(radhā' il)* et l'embellissement intérieur par toutes les vertus *(faḍā' il)* ; ou l'effacement *(ghayba)* de la créature, qu'elle soit éperdue dans la vision *(shuhūd)* de la Vérité (Dieu ; *al-Ḥaqq*), ou qu'il y ait retour vers le monde manifesté *(al-athar)*.

Son début est «science» *(ʿilm)*, son milieu «action» *(ʿamal)* et sa fin «don» *(mawhiba)* [de la part de Dieu].

Quand au mot lui-même, il dérive :

— ou bien de *ṣafā',* la pureté, puisque son objet est la purification *(taṣfiya)* ;

— ou bien de *ṣifa,* qualité, car il est qualification *(ittiṣāf)* par les perfections ;

— ou bien de *ṣuffa,* le «banc» de la mosquée du Prophète, parce que les soufis ressemblent aux Gens du Banc par la fermeté de leur orientation [vers Dieu] *(tawajjuh)* et par leur renoncement au monde *(inqiṭāʿ)* ;

— ou bien *ṣūf,* la laine, parce que la plupart portaient des vêtements de laine en signe du peu de cas qu'ils faisaient des choses d'ici-bas et de leur détachement du monde, et aussi à l'imitation des Prophètes qui s'habillaient de laine.

Cette dernière étymologie est la plus convenable du point de vue linguistique, celle aussi qui correspond le mieux au sens littéral. En effet, le vêtement de laine est ce qui tombe sous le jugement extérieur *(ḥukmẓāhir)*, fondé sur l'apparence, tandis que les autres dérivations impliquent une interprétation intérieure *(bāṭin)* ; or, l'interprétation extérieure est plus directe. On dit : «il a pris le *ṣūf*» *(taṣawwafa)* de quelqu'un qui s'est habillé de laine, comme on dit : «*taqammaṣa*» de quelqu'un qui a revêtu une chemise *(qamīṣ)*, et l'on qualifie cet homme de «*ṣūfī*».

Sahl [al-Tustarī] a dit : «Le soufi est celui qui est pur *(ṣafā)* du trouble *(kadar)*, est empli de pensée *(fikr)* et a renoncé à l'humain pour le Divin ; celui pour qui l'or et la boue ont la même valeur», c'est à dire qui ne désire rien d'autre que son Seigneur et Maître.

Al-Junayd a dit : «Le soufi est comme la terre ; on y jette tout le rebut et il n'en sort que de bonnes choses». Il a dit aussi : «Le soufi est comme la terre, que parcourent l'innocent et le coupable, comme le ciel qui ombrage toute chose, comme la pluie qui arrose tout.»

2. twaba

Le «repentir», c'est le retour de toute action mauvaise à toute action bonne, ou de toute qualité vile à la réalisation *(taḥaqquq)* de toute qualité noble, ou de la vue des créatures *(al-khalq)* à la submersion *(istighrāq)* dans la vision du Vrai Dieu *(al-Ḥaqq)*.

Ses conditions sont le regret sincère *(nadam)*, l'abandon *(iglā)* [des transgressions] et le regret de l'obstination (iṣrār) [dans la péché]. Quant à la réparation des torts, c'est une obligation indépendante sans laquelle le repentir peut exister, de même que le repentir d'un péché peut coexister avec l'obstination dans un péché d'un autre ordre.

IBN ʿAǦĪBAH

GLOSSAIRE DU SOUFISME

Français - Arabe

Edité

par

A. Saleh Hamdan

17.18. mushāhada wa'l-mu` ayana

La «contemplation» *(mushāhada)*, c'est à voir l'Essence subtile *(al-dhāt al-laṭīfa)* dans les lieux de ses épiphanies denses *(fī maẓāhir tajalliyātihā al-kathīfa)*, ce qui revient à dire qu'elle est la condensation du subtil *(takthīf al-laṭīf)*. Si l'amour *(widād)* est délicat et que les lumières denses retournent à l'état subtil, il s'agit alors de la vision essentielle *(mu`āyana)* ou, autrement dit, de la subtilisation du condensé *(talṭīf al-kathīf)*.

Quant à la «vision essentielle» *(mu`āyana)*, elle est plus fine *(araqq)* que la contemplation, et plus complète. En conséquence, la vision de l'Essence *(shuhūd al-Dhāt)* n'est possible que moyennant la condensation *(takthīf)* de ses secrets subtils dans les supports épiphaniques *(maẓāhir al-tajalliyāt)*, puisque le subtil ne peut être saisi tant qu'il reste subtil.

Ainsi, la vue *(ru'ya)* des épiphanies denses est une contemplation *(mushāhada)* et la reconduction *(radd)* de ces épiphanies à leur origine *(aṣl)* lorsque l'Océan de l'unité *(baḥr al-aḥadiyya)* se referme sur elles est une vision essentielle *(mu`āyana)*.

Selon certains, *mushāhada* et *mu` āyana* sont des termes synonymes.

19. ma` rifa

La «gnose», c'est la maîtrise ferme et permanente de la contemplation *mushāhada)* ; c'est une vision *(shuhūd)* perpétuelle avec un coeur ravi *(ha'im)* qui ne voit que son Seigneur et Maître et ne se tourne vers rien d'autre que Lui ; elle s'accompagne d'une parfaite droiture *(mā`a iqāmat al-`adl)* et du respect des prescriptions de la loi religieuse *(sharī' a)*.

Telles sont les définitions des stations *(maqāmāt)* et celles-ci ont leur terme dans la *ma` rifa*.

Nous allons maintenant revenir à d'autres *ḥaqā'iq* dont les applications sont nombreuses tant au début qu'à la fin [de la voie spirituelle].

20. taqwā

La «piété», c'est de se conformer aux ordres [divins] et éviter ce qui déplaît à Dieu, en acte et en pensée, s'attacher à l'obéissance et se détourner des transgressions.

La piété du vulgaire consiste à éviter les péchés *(ijtināb al-dhunūb)* ; celle de l'élite à se vider de ses défauts *(`uyūb)* ; et celle des élus de l'élite à s'abstraire *(ghayba `an)* de tout ce qui n'est pas Dieu en se retirant *(bi'l-`ukūf)* dans la Présence de Celui qui connaît les mystères *(`Alim al-ghuyūb)*.

21. istiqāma

La «droiture», c'est mettre en pratique ce que l'on sait des paroles du Prophète, de ses actes, de ses attitudes *(aḥwāl)* et de son caractère *(akhlāq)*, sans recherche ni affectation *(ta' ammuq, ta' annuq)* et sans se laisser aller aux séductions illusoires, sans

Elle est la source de tout bien, et la contemplation *(mushāhada)* est à sa mesure : celui dont la vigilance est extrême atteindra à une contemplation extrême.

Pour les exotéristes *(ahl al-ẓāhir)*, la vigilance consiste à préserver les organes externes des égarements *(hafawāt)* ; pour les ésotéristes *(ahl al-bāṭin)*, elle consiste à empêcher le coeur de se laisser entraîner par les pensées adventices *(khawāṭir)* et par les distractions *(ghafalāt)*; pour les plus profonds des ésotéristes, elle consiste à empêcher le for intérieur *(sirr)* de se reposer en autre chose que dans la Présence divine.

14. 15. muḥāsaba wa'l-mushāraṭa

L'«examen de conscience» *(muḥāsaba)* consiste à se blâmer soi-même des souffles *(anfās)* et des moments perdus à autre chose qu'à obéir à Dieu de diverses manières. Il a lieu à la fin de la journée, comme la «mise en condition» *(mushārata)* a lieu à son début, lorsqu'on se dit à soi-même: «Voici une nouvelle journée qui commence et qui sera un témoin contre toi ; efforce toi donc, ô mon âme, de remplir chaque instant avec ce qui te rapproche de Dieu ; car si tu étais morte le jour précédent, tu aurais été privée du bien dont tu vas jouir aujourd'hui». C'est de cette façon que l'on s'adresse à l'âme à l'approche de la nuit et qu'on examine au moment où la nuit s'achève, ceci avec persévérance jusqu'à ce que la Présence divine s'établisse solidement en elle. Alors, le temps se rassemblera dans l'instant unique *(yattaḥid al-waqt)*, ce qui correspond à l'immersion dans la vision *(shuhūd)*, et il n'y aura ni examinateur ni punisseur. Ainsi donc, tant que dure la progression spirituelle *(al-sayr)*, la mise en condition vient en premier, l'examen de conscience vient en dernier et la vigilance *(murāqaba)* est exercée en permanence. Une fois que le but est atteint, il n'y a plus ni examen de conscience ni mise en condition.

16. mahabba

L'«amour», c'est l'inclination persistante d'un coeur épris. Cette inclination se manifeste d'abord sur les organes externes *(al-jawāriḥ al-ẓāhira)* par le service actif [de la Divinité] *(khidma)*, ce qui correspond à la station des purs *(maqām al-abrār)*. En second lieu, elle se manifeste sur les coeurs épris *(al-qulūb al-shā'iqa)* par la purification *(tasfiya)* et l'embellissement [intérieurs], ce qui correspond à la station des novices itinérants *(al-murīdūn, al-sālikūn)*. En troisième lieu, elle se manifeste sur les esprits *(arwāḥ)* et les consciences intimes *(asrār)* [déjà] purifiés, par la faculté qui leur est accordée de jouir de la vision du Bien Aimé ; ceci est la station des gnostiques *('ārifūn)*. Le commencement de la *maḥabba* se manifeste donc par le service actif. Son milieu se manifeste par l'ivresse *(sukr)* et l'obnubilation *(huyām)*. Son terme se manifeste par l'apaisement *(sukūn)* et la lucidité *(ṣaḥw)* dans la station de la gnose *(maqām al-'irfān)*.

Pour cette raison, les hommes se classent en trois catégories *(marātib)* : ceux qui se vouent au service divin *(arbāb al-khidma)*; ceux qui possèdent les états *(arbāb al-aḥwāl)* ; ceux qui possèdent les stations *(arbāb al-maqāmāt)*.

Le commencement correspond au cheminement *(sulūk)* et au service divin, le milieu au ravissement extatique *(jadhb)* et à l'extinction *(fanā)*, et le terme à la lucidité et à la subsistence *(baqā')*.

10. tawakkul

L'«abandon à Dieu» c'est lorsque le coeur a confiance en Dieu au point de ne s'appuyer que sur Lui ; ou c'est être lié à Dieu et s'en remettre à Lui pour toute chose, sachant qu'Il est connaissant de tout et compter plus sur ce qui est entre Ses mains que sur ce qui est entre les nôtres. Le degré le plus bas de l'abandon est d'être vis-à-vis de Dieu comme le mandant vis-à-vis du mandataire vigilant et soucieux de ses intérêts. Le degré intermédiaire est comme celui de l'enfant vis-à-vis de sa mère : en toute circonstance, c'est uniquement vers elle qu'il se tourne. Et le degré supérieur est d'être comme le cadavre entre les mains du laveur des morts. Ces trois degrés sont, respectivement, ceux du vulgaire, de l'élite et des élus de l'élite. Chez les gens du premier, un soupçon *(tuhma)* vient parfois à la pensée. Chez ceux du second, il n'y a point de défiance *(ittihām)*, mais ils s'attachent à leur mère parce qu'ils sont dans le besoin. Quant à ceux du troisième, il n'y a chez eux ni soupçon, ni attachement [intéressé], car ils sont éteints à leur propre âme *(fānī 'annafsihi)* et attendent à toute heure ce que Dieu fera d'eux.

11.12. riḍā wa' l-taslim

Le «contentement» *(al-riḍā)*, c'est affronter les vicissitudes avec un visage souriant ; ou une joie qui emplit le coeur lorsque se réalisent les arrêts divins ; ou laisser la décision *(tark al-ikhtiyār)* à Dieu en tout ce qu'Il organise et exécute ; ou se sentir à l'aise *(sarḥ al-ṣadr)* et exempt de toute critique *(inkār)* vis-à-vis de ce qui vient de l'Unique Tout-Puissant.

La «soumission» *(al-taslīm)*, c'est laisser sereinement [à Dieu] le soin d'organiser et de décider le cours du destin. Elle est synonyme de «contentement» si l'on considère le dernière définition de celui-ci. Mais le contentement lui est supérieur dans les autres sens. On dit que le contentement vient au moment où l'arrêt divin se réalise, tandis que la soumission vient avant : il s'agit alors du *tafwīḍ* — l'acceptation totale — au sens propre.

L'un et l'autre commencent par la constance *(sabr)* et le combat intérieur *(mujahāda)* ; leur stade intermédiaire est la cessation des pensées agitées et amères ; leur achèvement est dans la joie, l'apaisement, l'absence d'agitation.

Le premier degré est celui du vulgaire ; le second celui de l'élite ; le troisième celui des élus de l'élite.

La première pensée qui survient [au moment de l'épreuve] est pardonnée, selon l'opinion générale, en raison de la faiblesse de la nature humaine, car nul homme n'en est exempt.

13. murāqaba

La «vigilance», c'est l'état du serviteur perpétuellement conscient du fait que le Seigneur est instruit [de tout], ou de celui qui respecte les droits de Dieu *(ḥuqūq Allāh)* en secret et ouvertement, se gardant pur de toute illusion, sincère dans sa vénération *(iḥtirām)*.

Ces trois modalités sont englobées dans la parole de Junayd : «Que Dieu ne soit pas désobéi du fait de Ses propres bienfaits !».

La gratitude du vulgaire, c'est le remerciement par la langue. La gratitude de l'élite, c'est le service rendu par le respect des prescriptions fondamentales *(arkān)*. La gratitude des élus de l'élite, c'est l'immersion dans la vision du Dispensateur de tout bienfait *(al-Mannān)*.

8. wara'

Le «scrupule» consiste à s'abstenir de commettre ce dont la conséquence peut être détestable.

Pour le vulgaire, il revient à éviter ce qui est défendu *(haram)* et ce qui est douteux *(mutashābih)*.

Pour l'élite, il consiste à éviter tout ce qui trouble le coeur, provoque en lui une aversion ou de l'obscurité. C'est lui qui vise la parole du Prophète : «Laisse ce qui te paraît douteux et va vers ce dont tu ne doutes point».

Quant au scrupule des élus de l'élite, c'est le refus de s'attacher à ce qui n'est pas Dieu, le fait de fermer la porte au désir de ce qui n'est pas Lui, de concentrer sur Lui toute préoccupation et de ne prendre appui que sur Lui. Cette dernière forme de scrupule équivaut au «pivot de la religion» *(milāk al-dīn)* tel que l'a défini Ḥasan al-Basrī lorsque, quelqu'un lui ayant demandé : «Qu'est le pivot de la religion ?», il répondit : «le scrupule !». Puis à la question : «Qu'est la corruption de la religion ?», il répondit : «la concupiscence ! *(al-tamā')*». Or, le scrupule qui, à tous égards, fait contrepoids à la concupiscence est celui des élus de l'élite. Une fraction de ce scrupule équivaut à un millier de prières et de jeûnes. C'est pourquoi l'auteur de *Tanwīr* a écrit : «Ce n'est pas l'abondance de la science qui prouve la compréhension du serviteur, non plus que la récitation permanente de son *wird* ; ce qui indique sa lumière et sa compréhension, c'est qu'il attende tout de Son Seigneur, qu'il se consacre à Lui *(inḥiyāsh)* dans l'intimité du coeur, qu'il soit libéré de la servitude de la concupiscence et orné par le joyau du scrupule», entendant par là le scrupule de l'élite ou des élus de l'élite. Mais Dieu est plus Savant !

9. zuhd

Le «détachement», c'est le vide du coeur qui ne connaît d'autre attachement que vis-à-vis de Dieu, ou la froideur du coeur et l'aversion de l'âme vis-à-vis du monde. Le détachement du vulgaire est le renoncement, en toute chose, à ce qui dépasse le strict besoin. Le détachement de l'élite est le renoncement à ce qui détourne du rapprochement vers Dieu en toute circonstance. Le détachement des élus de l'élite, c'est renoncer à regarder vers autre chose que Dieu, en tous les instants. En bref, c'est la froideur du coeur vis-à-vis de tout ce qui n'est pas Lui, vis-à-vis de tout désir autre que celui du Bien-Aimé. Il est la cause de l'amour *(maḥabba)*, comme l'a dit le prophète : «Détache-toi du monde, Dieu t'aimera», etc. ; il est la cause du cheminement [vers Dieu] et de l'arrivée au but suprême *(wuṣūl)*, car le coeur ne saurait cheminer tant qu'il reste attaché à autre chose qu'à l'Aimé.